John Adams
Library.

IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.

SHELF No.
ADAMS
264.13

Traittés sur des Matieres de Conscience.

P. y. d. Berge inv. et fec

DIVERS
TRAITÉS
SUR DES MATIERES
DE
CONSCIENCE.

Où l'on trouvera la resolution de plusieurs cas importans, & particulierement de ceux qui concernent,
Le Mensonge, les Equivoques, & les reservations Mentales,
L'interét,
Le Jeu,
Le droit que chacun a de se defendre,
Le Scandale.

Par JEAN LA PLACETE *Pasteur de l'Eglise Françoise de Copenhague.*

A AMSTERDAM,
Chez GEORGE GALLET.

M. DC. XCVII.

ADAMS 26.13

John Adams

TABLE.

Des Traités & des Chapitres contenus dans ce volume.

PREMIER TRAITE'

Du mensonge, des équivoques, & des restrictions ou reservations mentales.

Ch. I. *CE que c'est que le mensonge.* 1.

Ch. II. *S'il y a des occasions où il soit permis de mentir.* 5.

Ch. III. *Qu'on ne peut dire qu'il soit permis de mentir toutes les fois qu'en mentant on ne fait tort à personne.* 12.

Ch. IV. *Où l'on répond aux objections.* 16.

Ch. V. *D'où vient qu'il n'eſt jamais permis de mentir.* 21.
Ch. VI. *En quoi c'eſt que conſiſte ce que le menſonge a d'oppoſé a la loi naturelle.* 25.
Ch. VII *Des eſpeces du menſonge.* 31.
Ch. VIII. *Deux artifices dont on ſe ſert pour deguiſer le menſonge, les équivoques, & les reſtrictions ou reſervations mentales.* 36.
Ch. IX. *Des reſervations mentales.* 39.
Ch. X. *Que les reſervations purement mentales ſont de veritables menſonges.* 44.
Ch. XI. *Réponſe à une objection.* 48.
Ch. XII. *Des équivoques.* 50.
Ch. XIII. *Des équivoques qui preſentent naturellement a l'eſprit un ſens faux, & qui ne ſont propres qu'à tromper.* 54.
Ch. XIV. *Suite des raiſons qui prouvent que l'uſage des équivoques de la quatriéme eſpece n'eſt pas innocent.* 61.
Ch. XV. *Où l'on confirme tout ce qui vient d'être dit par la conſideration de ce qu'on a tousjours cru ſur le ſujet de la ſincerité & de la candeur.* 66.
Ch. XVI. *Où l'on examine les raiſons des Caſuiſtes pour les équivoques.* 71.

SE-

SECOND TRAITE'

De l'interét. Où l'on examine cette queſtion, s'il eſt permis aux Chrétiens, ſoit d'en exiger, ſoit d'en prendre.

Ch. I. QUe l'interét eſt neceſſaire dans l'état où le monde ſe trouve preſentement. 74.
Ch. II. S'il eſt permis de prendre interét. Etat de la queſtion. 79.
Ch. III. Que les endroits de l'Ecriture qu'on allegue ſur ce ſujet ne prouvent point qu'il y ait du mal a prendre interét. 84.
Ch. IV. Deux eſpeces d'interét. Si celui de la premiere eſpece eſt injuſte. 91.
Ch. V. Si le dommage naiſſant donne le droit de prendre interét. 95.
Ch. VI. Si le profit ceſſant donne le droit de prendre interét. 99.
Ch. VII. Si le riſque auquel on expoſe ce qu'on préte eſt un titre qui donne le droit de prendre interét. 103.

Ch.VIII. *Que l'interét compensatif ne remedie point aux necessités de ceux qui ont besoin, soit de prêter, soit d'emprunter.* 108.

Ch. IX. *De l'interét lucratif. S'il est permis. Premiere voie pour prouver qu'il l'est.* 111.

Ch. X. *Seconde maniere de prouver la justice de l'interét lucratif.* 116.

Ch. XI. *Si le prét transporte la proprieté.* 121.

Ch. XII. *Réponse à une objection.* 128.

Ch.XIII. *Recapitulation de ce qu'on a peu voir dans les chapitres precedens.* 134.

Ch.XIV. *Où l'on confirme ce qu'on vient de dire par la consideration de ce qu'on appelle le contract des trois contracts.* 139.

Ch. XV. *Que ce qu'on enseigne touchant les rentes constituées confirme la méme chose.* 142.

Ch.XVI. *Quelques considerations qui confirment la méme chose.* 146.

Ch.XVII. *Si lors que la chose prétée vient à se perdre, cette perte doit tomber uniquement sur le creancier.* 150.

Ch.XVIII. *Si le profit Negatif est un fondement suffisant pour prendre inte-*

terét. 254.
Ch. XIX. *Quand c'eſt que l'interêt eſt injuſte. Conditions neceſſaires pour empécher qu'il ne le ſoit.* 157.
Ch. XX. *Des deux dernieres conditions neceſſaires pour faire un interét juſte & legitime.* 162.
Ch. XXI. *Où l'on répond à quelques queſtions.* 168
Ch. XXII. *S'il eſt permis de prendre pour le prét des petites ſommes un interét plus haut que celui que les loix ont fixé à l'égard des grandes.* 172.
Ch. XXIII. *Si la charité permet de prendre interét.* 179.
Ch. XXIV. *S'il faut rendre les interéts qu'on ne devoit pas avoir pris.* 183.
Ch. XXV. *Réponſe à trois queſtions.* 188.

TROISIE'ME TRAITE'.

Des jeux de hazard. Où l'on examine ces deux questions, l'une s'ils sont criminels d'eux mémes, l'autre s'il faut rendre ce qu'on y a gagné.

Chap. I. *Connexion de ces deux questions. Occasion & dessein de cè traité.* 195.

Ch. II. *Où l'on commence d'examiner la premiere raison de ceux qui condamnent absolûment les jeux de hazard. S'il est vrai que le sort soit dirigé d'une façon singuliere par la providence.* 199

Ch. III. *En quel sens on peut dire que le sort nous instruit de la volonté de Dieu.* 209.

Ch. IV. *S'il est vrai que le sort est un moyen par lequel Dieu fait tousjours connoître sa volonté.* 213.

Ch. V. *Réponse à deux objections.* 219.

Ch. VI. *Si le jeu de hazard a quelque chose*

se d'injuste. 224.

Ch. VII. *Si les jeux, tant d'adresse que de hazard, sont tousjours innocens. Divers excés qui peuvent les accompagner.* 229.

Ch. VIII. *Quatre autres pechés qui accompagnent ordinairement le jeu.* 237.

Ch. IX. *Réflexions sur ce qui vient d'être dit dans les deux chapitres precedens. Consideration des motifs qui portent à jouer.* 242.

Ch. X. *Quelques consequences qu'on peut tirer de ce qui vient d'être dit dans le chapitre precedent.* 248.

Ch. XI. *S'il faut restituer ce qu'on a gagné au jeu.* 253.

QUA-

QUATRIE'ME TRAITE'

Du droit que chacun a de se defendre, lors qu'on ne le peut qu'en tuant l'aggresseur.

Ch. I. *Etat de la question. Raisons de ceux qui pretendent que dans le cas proposé il n'est pas permis de tuer.* 259.

Ch. II. *S'il est vrai que Jesus Christ ne veut pas qu'on se defende lors qu'on est attaqué injustement.* 263.

CCh. III. *Si repousser la force par la force est faire voir qu'on manque de patience ou de confiance.* 271.

Ch. IV. *Si la charité permet à un homme injustement attaqué d'aimer mieux que l'aggresseur perde la vie temporelle, que de la perdre lui même.* 277.

Gh. V. *Si la charité permet à un homme injustement attaqué de tuer l'aggresseur dans le temps qu'il a lieu de croire que cet aggresseur ne peut*

peut mourir ſans ſe perdre eternellement. 281.

Ch. VI. *Où l'on examine ce que les Scholaſtiques oppoſent aux raiſons rapportées dans le chapitre precedent.* 286.

Ch. VII. *Où l'on répond directement aux raiſons de Gerſon rapportées dans le chapitre* V. 291.

Ch. VIII. *S'il y a quelque autre cas où il ſoit permis de tuer pour ne pas perdre ce qu'on poſſede legitimement.* 296.

CIN-

CINQUIE'ME TRAITE'.

DU SCANDALE.

Ch. I. *CE que c'eſt que le ſcandale.* 303.
Ch. II. *Du ſcandale paſſif.* 307.
Ch. III. *Deux concluſions qu'on peut tirer de ce qui vient d'étre dit dans le chapitre precedent.* 311.
Ch. IV. *Que pour n'étre ſcandaliſé de quoi que ce ſoit il faut juger ſainement de tout.* 315.
Ch. V. *Du ſcandale actif.* 318.
Ch. VI. *Si le ſcandale actif eſt tousjours un peché.* 322.
Ch. VII. *Diverſes manieres auxquelles on peut induire le prochain à des actions qu'on ſait étre criminelles.* 326.
Ch. VIII. *Du ſcandale qu'on donne en excitant les paſſions.* 329.
Ch. IX. *Du ſcandale qu'on donne en perſuadant de pecher.* 233.
Ch. X. *Du ſcandale qu'on donne par des pechés*

chés publics. 336.

Ch. XI. *Du ſcandale que donnent ceux qui aident les autres à faire des actions mauvaiſes.* 342.

Ch. XII. *Du ſcandale qu'on donne en faiſant des actions, qui dans l'uſage du monde, & ſelon les apparences, ſont criminelles.* 346.

Ch. XIII. *Du ſcandale qu'on donne par des actions, qui étant innocentes paroiſſent mauvaiſes.* 350.

Ch. XIV. *Du ſcandale qu'on donne au prochain par des actions qu'il croit criminelles, quoi qu'elles ſoient innocentes.* 354.

Ch. XV. *Du ſcandale qu'on donne quelquefois en faiſant de bonnes actions.* 359.

Ch. XVI *Concluſion de ce traité.* 362.

PREMIER TRAITE'.

Du menſonge, des équivoques, & des reſtrictions, ou reſervations mentales.

CHAPITRE I.

Ce que c'eſt que le menſonge.

LE menſonge n'eſt proprement autre choſe qu'un diſcours qui exprime le contraire de ce qu'on penſe. Il faut remarquer en effet qu'il y a dans la vie une infinité d'occaſions, où il importe, & à nous, & aux autres, que nous faſſions conoître ce que nous penſons ſur châque ſujet. La ſocieté, qui eſt ſi neceſſaire à chacun, ne peut ſubſiſter que par là. Que deviendroit-elle ſi toutes nos penſées demeuroient eternellement renfermées au fond de nos cœurs? Il eſt pourtant vrai que ces penſées ſont imperceptibles de leur nature. Nous les ſentons bien nous mêmes, mais nous ne ſaurions les rendre ſenſibles aux autres. Ainſi ne pouvant les manifeſter en elles mê-

mes, on a cherché des signes exterieurs, qui peussent les faire conoître, & ces signes sont les paroles, & quelques actions. C'est pourquoi lors qu'on entend prononcer de certaines paroles, & faire de certaines actions, on a lieu de croire que celui qui prononce ces paroles, ou fait ces actions, a dans son esprit les pensées qu'on a accoûtumé d'exprimer par là.

Lors qu'en effet il y a de la conformité entre ces signes & ce qu'ils signifient, celui qui les emploie agit avec sincerité, & de bonne foi. Mais lors qu'il y a de l'opposition, c'est ce qu'on appelle mensonge ou dissimulation, feinte, tromperie. On l'appelle mensonge lors qu'on ne se sert point d'autres signes que des paroles. Mais lors que ce sont des actions, on emploie les termes generaux, de feinte, de dissimulation, & de tromperie.

On voit par là que le mensonge ne consiste pas dans l'opposition de ce qu'on dit & de ce qui est, mais seulement dans l'opposition de ce qu'on dit & de ce qu'on pense. On peut mentir en disant la verité, & dire des fausseté sans mensonge. Un homme qui dit une chose fausse, étant persuadé qu'elle est veritable, se trompe sans doute, mais il ne ment pas. La raison en est qu'il dit ce qu'il pense, quoi que ce qu'il pense soit faux. Au contraire un homme qui dit une chose veritable, mais qu'il croit fausse, est un menteur, parce que ses pensées n'ont aucune conformité avec ses discours.

Il importe donc de ne pas confondre l'essence du mensonge avec les circonstances exterieures, qui peuvent l'accompagner, mais qui peuvent aussi en être separées. L'essence du mensonge

songe ne consiste pas à dire des choses fausses, puis que comme on vient de le voir on peut mentir en disant la verité. Elle ne consiste pas à confirmer par un faux serment ce qu'on dit. On peut mentir sans jurer. Elle ne consiste pas à faire au prochain quelque prejudice distinct de l'erreur où on le jette, à lui ravir la vie, le bien, ou l'honneur. On peut mentir sans faire aucun mal, sans avoir dessein d'en faire, & même en faisant du bien. Ce ne sont là que des circonstances exterieures, qui peuvent ajoûter de nouveaux pechés au mensonge, mais qui ne lui sont pas essentielles.

L'essence de ce peché doit consister en quelque autre chose, & tous les Auteurs que j'ai consultés la font consister dans l'une, ou dans l'autre de ces deux choses, ou à dire le contraire de ce qu'on pense, ou à le dire dans le dessein de tromper & de le persuader comme veritable, ou dans tous les deux ensemble.

C'est ce dernier sentiment qui me paroit le plus vraisemblable. En effet dire le contraire de ce qu'on pense, sans avoir aucun dessein de tromper personne, ne me paroit pas un mensonge. Par exemple un homme qui se trouve seul, & qui revant à quelque chose prononce une proposition qu'il sait être fausse, sans se la persuader à soi même, & sans penser à la persuader à personne, puis qu'il sait que personne ne l'entend, ne ment pas, quoi qu'il dise le contraire de ce qu'il pense.

Un homme de même qui dit ironiquement une chose qu'il sait être fausse, & qui est persuadé qu'aucun de ceux à qui il parle ne la croira veritable, ni ne croira même qu'il ait des-

ſein de la faire paſſer pour telle, ne mentira point, quoi qu'il diſe le contraire de ce qu'il a dans l'eſprit.

Ainſi je ſuis perſuadé que l'eſſence du menſonge conſiſte premierement à dire le contraire de ce qu'on penſe, & en deuxiéme lieu à le dire avec intention d'en perſuader ceux à qui on le dit. Ces deux choſes jointes enſemble font à mon ſens toute l'eſſence du menſonge.

L'Ecriture en parle en divers endroits, non ſeulement comme d'un peché, mais comme d'un peché atroce, & que Dieu regarde avec une horreur extreme. Elle en fait l'un des caracteres du Demon, & l'une des preuves de l'excés où le malheureux eſprit a porté la mechanceté & la depravation, nous diſant *qu'il eſt menteur, & le pere du menſonge.* Jean VIII. 44. Elle dit que *les fauſſes levres* ſont en abomination à l'Eternel. Prov. XII. 22. Elle dit que *Dieu fera perir tous ceux qui proferent le menſonge*, Pſ. V. 7. & que *leur portion ſera dans l'étang ardent de feu & de ſouffre, qui eſt la mort ſeconde.* Apoc. XXI. 8. Tant d'expreſſions fortes que l'Ecrire entaſſe ſur ce ſujet, font voir clairement que ce péché doit avoir une atrocité qui n'eſt pas commune.

Mais, dira-ton, l'a-t-il dans toute ſorte de circonſtances? & n'y a-t-il point de conjoncture particuliere où l'on ne puiſſe dire innocemment le contraire de ce qu'on penſe? Cette queſtion eſt fort importante, & merite qu'on prenne quelque ſoin pour l'éclaircir. Je vai tâcher de le faire dans les chapitres ſuivans.

CHAPITRE II.

S'il y a des occasions où il soit permis de mentir.

LOrs que je publiai le premier volume de mes Essais de Morale, je croyois de bonne foi que tous les Chrétiens sans exception étoient persuadés que le mensonge est toujours criminel, & qu'il n'y a point d'occasion, où il soit permis d'y avoir recours. Je m'étois imaginé que personne n'avoit porté le relâchement plus loin que les Casuistes modernes de la communion Romaine: & comme il n'y a aucun de ces Casuistes qui ne condamne absolûment le mensonge, je m'étois mis dans l'esprit que personne ne l'approuvoit. Mais j'ai remarqué dans la suite que je me trompois. Car quoi que je ne conoisse point d'Auteur Papiste, ni Reformé, qui n'avouë qu'il n'y a point de cas où il soit permis de mentir, j'en ai remarqué quelques uns dans les autres societés, qui ont soûtenu le contraire. Tels sont les suivans. *Balduinus de cas. const. lib. IV. cap.* 18. *Crellius Ethic. Christ. lib. III. cap.* 7. *Grotius de jure belli lib. III. cap.* 1. *Volzogue sur Luc. XXIV.* 28 *Pufendorf de jure nat. lib. IV. cap.* 1. *Limborch. Theol. Christ. lib. V. cap.* 47.

Il est vrai que ces Auteurs ne disent pas tous la même chose, & ne conviennent pas des cas particuliers où ils pretendent qu'il soit permis de mentir. Par exemple Crellius dit qu'il ne faut

mentir, ni souvent, ni pour des causes legeres, soutenant qu'agir de la sorte seroit pecher contre la sincerité & la candeur. Il ne le permet que rarement, & dans des occasions importantes.

Volzogue va un peu plus loin. Il ne permet de mentir, ni pour profiter soi même, ni pour donner aux autres le moyen de profiter, *propter emolumentum.* Il soûtient que ceci est absolûment defendu, & il en donne cette raison, qui est tres solide. C'est qu'il ne faut jamais faire du mal afin qu'il en arrive du bien. Mais il n'est pas bien ferme sur ce principe. Car si c'est mal faire que de mentir, & s'il n'est jamais permis de faire du mal afin qu'il en arrive du bien, il ne sera pas permis de mentir pour sauver la vie à nôtre prochain. Volzogue pourtant le permet, & par consequent il se contredit.

D'un autre côté s'il est permis de mentir pour sauver la vie à nôtre prochain, il doit l'être de ne pas dire la verité pour sauver nôtre propre vie. Cependant cet Auteur soûtient qu'un homme qui aimeroit mieux se laisser tuer que de mentir, ne pecheroit point, ce qui ne s'accorde, ni avec ce qu'il a déja dit, ni avec ce qu'il ajoûte. Non avec ce qu'il a déja dit. Car s'il est permis de mentir pour sauver sa vie, comme il l'est sans difficulté si on le peut pour sauver la vie du prochain, ce sera pecher que de refuser de le faire. Ceci s'accorde tout aussi peu avec ce que Volzogue ajoûte. Il soûtient que la pieté d'un homme qui aimeroit mieux se laisser tuer que de mentir, ne seroit pas raisonnable. Mais si cette piété n'est pas raisonnable, ne peche-t-on pas si on en suit les loix?

M.

M. Limborch ne permet que le mensonge officieux, qui ne faisant du mal à personne, peut faire du bien à quelqu'un. Il semble même qu'il veuille que ce bien qu'on espere de procurer soit un bien spirituel.

Grotius permet de mentir. I. Lors qu'on parle à des enfans, ou à des insensés. II. Pour tromper un tiers, à qui on ne parle point, mais qui entend ce qu'on dit à d'autres. III. En parlant à ceux qui veulent être trompés. IV. Lors que celui qui ment use en cela du droit de superiorité qu'il a sur ceux à qui il parle. V. Pour sauver la vie à un innocent. Cependant il ajoûte qu'il y a quelque chose de plus genereux, & de plus conforme à la simplicité Chrétienne à s'abstenir absolûment du mensonge.

Balduinus n'a rien de precis. Mais Pufendorf sans s'amuser à tous ces détours, qui en effet me paroissent peu raisonnables, soûtient que nous pouvons mentir, & pour nôtre propre interêt, & pour l'interêt de nôtre prochain, pourveu qu'en mentant nous ne faſſions aucun tort à qui que ce soit.

S'il y avoit quelqu'un de ces sentimens qui fût veritable, ce seroit sans difficulté le dernier. C'est le seul qui fait un système suivi. Tous les autres sont composés de propositions contradictoires. Pour le faire voir en un mot, & sans entrer dans un trop grand détail, je n'ai qu'à demander à tous ces Auteurs, si le mensonge consideré en lui même, & separé en effet, ou par la pensée, de tous les autres pechés, qui peuvent l'accompagner, de l'injustice, de la malignité, du parjure, &c. & n'emportant en un mot qu'une

simple opposition de ce qu'on dit à ce qu'on pense, est une action indifferente, ou une action mauvaise.

Si C'est une action mauvaise, il est evident, & inconteſtable, qu'il n'y a point de circonstance qui puisse le rendre innocent. Il n'y a que les actions indifferentes de leur nature, & en leur genre, que les circonstances puissent rendre bonnes. Celles qui sont essentiellement mauvaises le sont tousjours, & dans toute sorte de circonstances, & d'occasions. Par exemple haïr Dieu, dérober, commettre adultere, sont des actions essentiellement mauvaises. C'est pourquoi aussi elles le sont tousjours. Si le mensonge est de même ordre, jamais il ne sera innocent.

S'il y avoit quelque circonstance qui peût rectifier l'obliquité d'une action mauvaise de sa nature, ce seroit sans difficulté l'intention. L'intention pourtant ne le peut, comme je croi l'avoir prouvé fortement dans le premier volume de mes Essais, & comme S. Paul le pose fort nettement lors qu'il dit qu'il ne faut point faire de mal afin qu'il en arrive du bien.

Mais comme ceci n'est pas contesté, je ne m'arrêterai pas davantage à le justifier. Je passe donc à l'autre membre de ma division, &, je dis, que si ces Auteurs pretendent, comme je n'en doute pas, que le mensonge consideré de cette maniere abstraite, & dans son idée generale, est indifferent, & par consequent permis, il faut neceſſairement qu'ils m'avouent deux choses, qui sont tres contraires à leurs hypotheses.

La

La premiere que le mensonge est tres innocent, non seulement lors qu'il peut servir à épargner un, ou plusieurs pechés à nôtre prochain, non seulement lors qu'on peut lui sauver la vie, mais pour le plus vil, & le plus leger interêt. Dans cette supposition le mensonge sera une action semblable à la parole, au mouvement local, & aux autres actions exterieures, qui n'ayant rien de criminel en elles mêmes peuvent devenir bonnes ou mauvaises selon les diverses intentions avec lesquelles on les fait. Comme donc je puis parler pour demander une épingle, lors qu'elle m'est necessaire, comme je puis me courber pour la ramasser, si je la vois sur le planché de ma chambre, je pourrai aussi mentir pour l'avoir, pourveu qu'en mentant je ne fasse aucun tort à qui que ce soit.

Ceci est évident, & par consequent rien n'est plus étrange que le sentiment de Volzogue, qui dit qu'un homme qui aimeroit mieux se laisser tuer que de mentir, ne pecheroit point. Si le mensonge est une action permise & innocente, n'est-ce pas pecher que d'aimer mieux laisser commettre au prochain un crime effroyable, & se laisser ravir à soi même un bien aussi precieux & aussi excellent que la vie, que d'employer, pour prevenir ces deux maux, un moyen aussi aisé, & aussi innocent que celui ci? Ne pecheroit-on pas si pouvant fuir, ou se cacher, on refusoit de le faire. Ne pecheroit-on pas si esperant de fléchir son ennemi par des prieres, & des remontrances, on s'obstinoit à ne point parler? Pourquoi donc ne pecheroit-on pas, si

pouvant faire le même effet par un mensonge innocent, on faisoit scrupule de l'employer.

L'autre chose que je soûtiens, c'est que si le mensonge consideré en lui même est indifferent, il sera, non seulement permis, mais louable, saint, & necessaire, toutes les fois qu'il pourra servir utilement à avancer la gloire de Dieu, & à faire quelque bien spirituel, ou temporel, au prochain, pourveu que d'ailleurs en le proferant on ne fasse tort à personne.

Ceci encore ne souffre point de difficulté. Les actions indifferentes de leur nature, cessent de l'être, & deviennent bonnes, saintes, & tellement necessaires, qu'on ne peut les omettre sans offenser Dieu, lors que d'un côté elles peuvent produire quelque bon effet, & que de l'autre on ne peut produire cet effet que par leur moyen. Si par exemple, je puis sauver la vie à un innocent, ou lui épargner un peché, en disant un mot, ou en faisant quelque autre action qui est en mon pouvoir, & qui ne fait tort à personne, ne commets-je pas un tres grand peché, si je refuse à cet innocent ce secours qui lui peut être si utile? Si donc mentir sans faire tort à qui que ce soit, est une action aussi indifferente, que de parler, que de marcher, que de faire quelque autre chose semblable, il est clair que je dois mentir toutes les fois qu'en mentant je puis avancer la gloire de Dieu, ou faire quelque bien temporel, ou spirituel, à un de mes freres, & qu'en refusant de le faire je peche contre les loix du zele, ou contre celles de la charité.

Mais

Mais ceci posé que peut-on imaginer de moins raisonnable que la pensée de Crellius, qui dit qu'il ne faut mentir que rarement? Je soûtiens au contraire que dans cette supposition, il faudroit mentir fort souvent, parce qu'en effet il faudroit mentir toutes les fois que le mensonge pourroit faire quelque bon effet, ce qui bien loin d'être rare est tres ordinaire.

Ce qu'il ajoûte que mentir souvent seroit blesser la sincerité & la candeur, est ridicule. Car si c'est blesser cette vertu que de mentir souvent, ce sera la blesser, quoi que plus legerement, que de mentir une seule fois, comme c'est choquer la pieté, la charité, & la justice, que de faire une seule action impie, impure, ou injuste.

Je dis la même chose du sentiment de Grotius. Il dit qu'il y a plus de generosité, & de grandeur d'ame, à s'abstenir absolûment du mensonge, qu'à ne le pas faire. Car si le mensonge utile est, non seulement innocent, mais loüable, mais necessaire, si on ne peut s'en abstenir sans pecher contre ce qu'on doit à Dieu, & au prochain, quelle generosité, & quelle grandeur d'ame y peut-il avoir à ne pas mentir?

CHAPITRE III.

Qu'on ne peut dire qu'il soit permis de mentir toutes les fois qu'en mentant on ne fait tort à personne.

JE conclus de ce que je viens de dire que toutes ces restrictions sont vaines, & destituées de raison & de fondement, & qu'ainsi il faut necessairement de deux choses l'une, ou permettre le mensonge dans toutes les occasions où il ne fera tort à qui que ce soit, ou ne le permettre jamais. Il n'y a point de milieu entre ces deux extremités. Ainsi on n'a qu'à choisir. J'ai de la péne à croire que personne prenne le premier de ces deux partis. Mais s'il y en avoit quelqu'un qui fût tenté de le prendre, je le prierois de faire quelques reflexions.

I. La premiere que si ce sentiment étoit une fois reçu, la confiance seroit absolûment bannie de la terre, & la societé ruinée & aneantie. Car enfin qui ne voit que la societé ne subsiste que par la persuasion où nous sommes, que ce qu'on nous dit est veritable? Mais qui aura-t-il de moins raisonnable que cette persuasion, s'il passe une fois pour constant qu'il y a une infinité d'occasions où l'on peut & l'on doit mentir, & où bien loin que la candeur & la sincerité s'y oppose, le zele, la charité, la prudence, & les autres vertus le demandent? Comment saurai-je si celui qui me parle n'est

pas

pas dans quelqu'un des cas où il lui est permis de ne me pas dire la verité?

Quel est en particulier l'office que Grotius rend aux Princes, & aux autres Superieurs, leur permettant de mentir lors qu'ils parlent à leurs sujets? N'est-ce pas leur rendre inutile l'usage de la parole? Car que gagneront-ils en parlant, si tous leurs sujets sont persuadés, que rien ne les empêche de ne pas dire la verité? Debiter ces maximes n'est-ce pas ruiner absolûment la confiance mutuelle qu'il y doit necessairement avoir entre ceux qui commandent & ceux qui obeissent?

Je dis la même chose des Predicateurs. Lors qu'ils debiteront les verités les plus constantes, les plus salutaires, & les plus utiles, leurs auditeurs s'imagineront que ce ne sont là que des fraudes pieuses, & des mensonges utiles, qui tendent moins à faire conoître la verité, qu'à inspirer de bons sentimens & à produire de bons effets, ce qui rendra inutile tout ce qu'ils diront.

Mais pourquoi faut-il s'arréter aux Predicateurs? S'il est permis de mentir à bonne intention, qui nous assurera que les Prophetes, que les Apôtres, que les autres Auteurs sacrés, n'ont pas suivi cette regle dans les écrits qu'ils nous ont laissés? Et si ce doute subsiste, quelle certitude restera-t-il à nôtre foi, & sur quoi pourrons nous conter?

II. Voici une seconde reflexion que je croi solide. Si mentir est une action aussi indifferente que de parler, de marcher, ou de remuer la main, & si elle ne devient mauvaise que par l'injustice, la malignité, le parjure, est les autres

tres pechés qui s'y joignent, d'où vient que Dieu ne ſe contente pas de defendre l'injuſtice, la malignité, le parjure, & les autres péchés ſemblables. D'où vient qu'il defend abſolûment de mentir? Il ne defend pas de parler, d'agir, & de ſe mouvoir, quoi qu'on puiſſe parler mal, agir mal, ſe mouvoir pour faire le mal. Si le menſonge n'eſt pas plus criminel en ſoi, pourquoi l'a-t il defendu? Pourquoi nous a-t-il dit, *Tu t'éloigneras de toute parole fauſſe? Ayant dépouillé le menſonge, parlés en verité chacun à ſon prochain.* Eph. IV. 25.

III. Je voudrois même qu'on fît quelque attention à divers endroits de l'Ecriture, qui condamnent ſi abſolûment, & ſi univerſellement le menſonge, qu'il eſt malaiſé de croire qu'elle ſe fût expliquée avec ſi peu de menagement, s'il y eut eu quelque eſpece particuliere de menterie qui fût innocente. *Tu t'éloigneras de toute parole fauſſe*, dit Dieu même au chap. XXIII. de l'Exode. *Il fera perir tous ceux qui proferent menſonge*, dit le Prophete au Pſeaume V. Les timides, dit le S. Eſprit dans l'Apocalypſe XXI. *les incredules, & tous les menteurs, auront leur portion dans l'étang ardent de feu & de ſoufre, qui eſt la mort ſeconde.* Ces caracteres d'univerſalité me paroiſſent conſiderables, & j'eſpere au moins qu'on m'avouera qu'on peut s'y tenir juſqu'à ce qu'on aura trouvé quelque exception, non dans nos imaginations, mais dans l'Ecriture elle-même. Car s'il eſt permis à chacun d'ajouter aux propoſitions univerſelles de l'Ecriture des reſtrictions & des exceptions que cette même Ecriture ne fourniſſe pas, il n'y a rien de ſeur. Chacun en trouvera de ſemblables,

blables, pour eluder les decisions les plus nettes de ce sacré livre. Comme donc on ne produit, ni commandement, ni permission de mentir, il faut necessairement reconoître qu'il n'y a point de cas, où il soit permis de le faire.

IV. Ma quatriéme reflexion est qu'il y a peut-être autant d'occasions dans lesquelles le mensonge peut être utile, que de celles où il peut être pernicieux. Quoi qu'il en soit il faut avouer que les premieres sont en tres grand nombre, & chacun peut l'avoir remarqué une infinité de fois en sa vie. De là je conclus que s'il est permis, & necessaire même de mentir toutes les fois qu'on le peut utilement, il pourra arriver qu'un homme de bien dise autant de menteries que de verités. Mais si cela étoit à quoi le Prophete pensoit-il lors que faisant le portrait de l'homme de bien il dit qu'il *profere la verité ainsi qu'elle est en son cœur*? Ne pourroit-on pas dire le contraire avec autant de raison & de fondement?

Ceci paroîtra encore plus clairement si l'on considere que les habiles mondains ne mentent que fort rarement. Ils savent que mentir souvent c'est s'exposer au danger de mentir inutilement, parce qu'en effet c'est se ruiner de reputation, & perdre absolûment le credit & la confiance. Cela fait qu'ils disent d'ordinaire la verité, pour se faire par là une belle reputation de probité & de sincerité, & mentir ensuite utilement dans quelque occasion importante, qui pourra les dédommager de tous les petits avantages qu'ils ont perdus en disant les choses comme elles étoient.

Si donc les mondains eux mêmes ne mentent que rarement, si au contraire l'homme de bien est obligé de mentir souvent, il arrivera d'une maniere fort naturelle qu'il y aura plus de verité dans les discours des plus scelerats, que dans ceux des plus gens de bien. Mais est-ce là l'idée que l'Ecriture nous donne des uns & des autres ? Est-ce là ce qu'elle nous fait entendre lors qu'elle appelle les méchans des menteurs, & des enfans du demon, qui est le pere du mensonge? & qu'elle dit des seconds qu'ils proferent la verité ainsi qu'elle est en leur cœur ? Lors qu'elle dit que les premiers sont doubles de cœur, & que les seconds sont simples comme des colombes ?

CHAPITRE IV.

Où l'on répond aux objections.

ON oppose à toutes ces preuves divers exemples, qu'on peut ranger en trois classes. La premiere comprend ceux de quelques personnes d'une eminente pieté, qui pour se tirer de quelque danger ont eu recours au mensonge. C'est ce que firent Abraham & Isaac, l'un en Egypte, & l'autre à Guerar. Gen. XII. 13. & XVI. 7. La seconde comprend des menteries que Dieu a, non seulement approuvées, mais recompensées, comme celle des Sages femmes Hebreues, & celle de Rahab. La derniere comprend l'action de Jesus Christ,

qui

qui selon S. Luc. XXIV. 28. faisoit semblant d'aller plus loin, & celle de S. Paul qui proteste qu'il ne savoit pas qu'Ananias fût souverain Sacrificateur, ce qu'il semble qu'il ne pouvoit ignorer.

Mais les deux premiers de ces exemples ne prouvent rien. Car outre qu'il y avoit quelque verité en ce qu'Abraham & Isaac disoient dans ces occasions, comme plusieurs l'ont fait voir, outre cela, dis-je, il y avoit bien d'autres defauts dans leur action, qu'il est impossible d'excuser, & qui font voir que toutes les actions des plus gens de bien n'ont pas été également pures & innocentes.

Pour ce qui regarde Rahab & les Sages femme Hebreues, il est bien vrai que Dieu les recompensa. Mais ce qu'il recompensa n'étoit nullement leur mensonge. C'étoit uniquement le zele qu'elles firent paroître pour le peuple saint, s'exposant à de grands dangers dans le dessein de le favoriser & de le servir. C'est là ce que Dieu recompensa. Tout ce qu'on peut dire de leur mensonge, c'est que Dieu n'y eut point d'égard, & le pardonna par un effet admirable de sa Bonté.

L'exemple de Jesus Christ, qui fit semblant d'aller plus loin, fait une objection un peu plus difficile à resoudre que les precedentes. Voici la maniere en laquelle on la propose. On dit que la dissimulation n'est pas plus innocente que le mensonge, & qu'il n'y a pas plus de mal à tromper par des paroles que par des actions. On ajoûte que Jesus Christ faisant semblant d'aller plus loin fit entendre par son geste & peut-être par ce qu'il dit, qu'il avoit resolu de ne se pas arrê-

arrêter, soit à Emmaus, soit dans la maison où les Disciples entroient, ce qui n'étant pas veritable comme l'evenement le fit voir, il paroit que Jesus Christ fit en cette occasion quelque chose d'equivalent au mensonge.

Pour répondre à cette objection il ne suffit pas de dire avec quelques uns qu'il y a cette difference entre les paroles & les actions, que les paroles n'ayant point d'autre usage, que celui d'exprimer les pensées, il n'est point permis de les proferer, si elles n'ont quelque conformité avec ce qu'on pense; au lieu que les actions pouvant avoir d'autres usages, on peut les faire fort innocemment, encore que d'autres en tirent des consequences qui ne sont pas justes. Deux choses rendent cette réponse inutile. L'une qu'apparemment Jesus Christ ne se contenta pas de faire quelque pas, ou quelque geste semblable, mais encore prit congé de ses Disciples, & leur dit adieu. L'autre qu'on ne blesse pas moins la sincerité en trompant les autres par des gestes, ou par des actions, que lorsqu'on le fait par des paroles, pourveu seulement qu'on ait cette intention, comme il semble que S. Luc l'attribue à nôtre Sauveur.

Il suffit tout aussi peu de dire avec quelques autres que Jesus Christ avoit veritablement dessein d'aller plus avant, & qu'il en avoit pris la resolution, mais une resolution qui n'étoit que conditionnelle & dont l'effet dependoit de la maniere en laquelle les Disciples se prendroient à le retenir. On dit que ce n'est pas la seule fois que Jesus Christ a formé de ces sortes de resolutions: Par exemple lors que le Centenier lui fit demander la guerison de son serviteur, il promit

mit d'abord d'y aller. *Je m'y en irai*, dit-il, *& le guerirai.* Cependant il n'y alla pas, parce qu'en effet il fut retenu par la tres humble priere que le Centenier lui fit de s'épargner cette péne.

Rien n'empéche qu'on n'imagine quelque chose de semblable en cette occasion. Mais je soûtiens que ceci ne suffit pas pour lever cette objection. L'objection ne tire pas sa plus grande force de l'action de Jesus Christ, mais de l'expression de l'Evangeliste, qui dit que ce grand Sauveur fit semblant d'aller plus loin. Dire ceci, c'est dire que le Fils de Dieu n'avoit pas veritablement dessein de passer, & ainsi cette réponse paroit directement opposée au texte sacré.

Il faut donc necessairement ajoûter une chose que Vossius, & quelques autres, ont remarquée. C'est que le mot Grec προσποιέω a une signification bien plus étenduë que ceux de faire semblant, par lesquels nôtre version, & celle de Mons, l'ont rendu. Il répond au mot Latin, *præ se ferre*, & signifie proprement *temoigner, faire entendre, donner lieu de juger, ou de penser*, ce qui fait que ce terme peut être employé pour designer, non seulement l'action d'un homme qui feint, ou qui fait semblant, mais encore l'action d'un homme qui fait entendre ce qu'il a veritablement dans l'esprit. Comme donc S. Luc a peu employer ce mot en ce sens, & qu'effectivement Jesus Christ pouvoit avoir dessein d'aller plus loin en la maniere qu'on vient d'expliquer, il paroit que cette preuve, qui semble avoir quelque force, n'en a point du tout.

Si quelqu'un pourtant refusoit de se contenter

ter de cette réponse on pourroit lui en donner une autre. On pourroit expliquer l'expression de l'Evangeliste par cette figure si ordinaire aux Auteurs sacrés que Cameron a creu qu'il n'y en a aucune dont on ait plus d'exemples dans l'Ecriture. C'est celle que designe ce qui precede par ce qui suit, & ce qui suit par ce qui precede. Par exemple l'Ecriture dit fort souvent que Dieu se repent de ce qu'il a fait, pour dire simplement qu'il fait ce qu'il feroit s'il se repentoit. Elle dit qu'il est irrité, qu'il est en colere, pour dire qu'il agit de même que s'il l'étoit. Elle dit que nous devons nous haïr nous mêmes, pour dire que nous devons agir de même que si nous nous haïssions. Suivant cette même façon de parler S. Luc a peu dire que Jesus Christ fit semblant d'aller plus loin, pour dire simplement qu'il fit ce qu'il auroit fait s'il eût eu le dessein de chercher sa veritable intention.

Il ne me reste plus à parler que de la protestation de S. Paul, qui asseura qu'il ne savoit pas que celui qui venoit de commander qu'on le frappât au visage fût le souverain Sacrificateur. C'est à quoi l'on répond deux choses, chacune desquelles suffit pour resoudre cette objection. L'une que S. Paul prend ici le mot de *savoir* pour celui d'appercevoir, ou de considerer actuellement. L'autre qu'il est tres possible que S. Paul ne conût pas celui qui venoit de prononcer cet arret injuste, soit que bien qu'il eût entendu la voix il n'eût pas compris qui étoit celui qui la proferoit, soit que l'ayant apperceu, il ne sceut pas que celui qui parloit fût le souverain Sacrificateur. Tout cela est possible, & par consequent l'objection qui suppose le contraire n'a rien qui puisse passer pour demonstratif. CHA-

CHAPITRE V.

D'où vient qu'il n'est jamais permis de mentir.

IL paroit par tout ce que je viens de dire que le mensonge n'est jamais innocent; & qu'il n'y a point d'occasion où il soit permis d'y avoir recours. Mais d'où cela vient-il? Est-ce uniquement de la defense de Dieu? Ou bien y a-t-il dans la nature même du mensonge quelque chose de criminel, & d'opposé à la loi eternelle & immuable? Cette question paroit beaucoup plus curieuse que necessaire. Car il suffit de savoir que Dieu ne veut pas que nous mentions pour faire que nous devions nous en garder avec soin. Neanmoins comme l'éclaircissement de cette question peut répandre quelque jour sur cette matiere, il n'y aura point de mal à s'y arréter un moment, & à dire en un mot ce qu'on en pense.

Je suis donc persuadé avec la plupart des Theologiens de toutes les sectes que le mensonge est criminel de lui même, comme la haine de Dieu, l'orgueil, l'injustice, & les autres pechés semblables. C'est dequoi il me semble qu'on ne peut douter si l'on considere qu'il est absolûment impossible que Dieu mente. N'est-ce pas là une preuve qui justifie qu'il y a dans le mensonge quelque obliquité incompatible avec la perfection essentielle à la Divinité? Ne paroit-il pas par là que c'est un defaut? Ce n'est pourtant

pourtant pas un defaut phyſique. C'eſt viſiblement un defaut moral, & contraire à la ſainteté de Dieu, & à la droiture inflexible de ſes voies. Cela ſeul ne fait-il pas voir qu'il faut neceſſairement qu'il y ait du mal à mentir?

En particulier il paroit par là que rien n'eſt plus faux que la penſée de Grotius, qui ſoûtient qu'un Superieur a droit de mentir à un inferieur. En effet quelle plus grande ſuperiorité peut-on imaginer, que celle de Dieu à l'égard des hommes? Quel droit plus abſolu que celui qu'il a ſur nous, & ſur tout ce qui depend de nous? Il eſt pourtant impoſſible qu'il mente dans ce qu'il nous dit. Cela ſeul ne prouve t-il pas que la ſuperiorité n'eſt pas un titre ſuffiſant pour autoriſer le menſonge?

II. Perſonne ne nie qu'il n'y ait une vertu particuliere, qu'on nomme ſincerité, & qui conſiſte à dire ſur chaque choſe ce qu'on en penſe. Ce n'eſt pas ſeulement la Morale Chrétienne qui recommande la pratique de cette vertu. La Morale Payenne & Philoſophique fait la même choſe, & tous les Peuples du monde en un mot l'ont tousjours reconuë pour une qualité excellente, & digne de la même eſtime, du même amour, & des mêmes éloges, que les autres vertus.

Il n'eſt pas moins certain que le vice le plus directement oppoſé à cette vertu c'eſt le menſonge. En effet les autres pechés, qui peuvent accompagner le menſonge comme le parjure, la malignité, l'injuſtice, ne ſont pas directement oppoſés à la ſincerité, mais à d'autres vertus, le parjure à la Religion, la malignité à la charité, l'injuſtice à la juſtice, & à l'amour

de

de l'ordre; au lieu que le mensonge est directement contraire à la sincerité & à la candeur. Ainsi la sincerité étant une vertu morale, il faut de necessité que le mensonge actuel soit un peché, & l'habitude de mentir un vice. Et si le mensonge actuel est un peché, & l'habitude de mentir, un vice, ne faut-il pas necessairement qu'il y ait quelque chose de criminel dans la nature même du mensonge?

III. Il y a dans le mensonge considéré en lui même quelque chose d'assés sensiblement opposé à cette loi naturelle, que nous portons en naissant, & que la main de Dieu a gravée dans l'ame de tous les hommes. C'est ce que plusieurs considerations font voir clairement.

En premier lieu tous les hommes sont si persuadés qu'il y a quelque chose de bas & de lâche dans le mensonge, qu'il n'y en a aucun qui ne prenne le dementi à injure, & qui ne veuille passer pour sincere.

D'ailleurs les Payens eux mêmes ont detesté ce peché. Chacun sait qu'Homere fait dire à l'un de ses Heros, qu'il hait comme les portes de l'enfer ceux qui ont une chose à la bouche, & une autre au cœur. Aristote de même dit en autant de mots, que le mensonge est mauvais en soi.

Ce n'est pas tout. Les Tyrans eux mêmes n'ont peu s'empécher d'admirer la sincerité. C'est de quoi S. Augustin rapporte un exemple bien remarquable dans son livre du mensonge, chap. XIII. Firmus Evéque de Tagaste avoit caché un homme que les Officiers de l'Empereur cherchoit pour le mettre en prison. On lui en demanda des nouvelles, & quoi qu'il n'eût

n'eût qu'à dire un mensonge pour se tirer d'affaires, & pour sauver celui qui s'étoit mis entre ses mains, il aima mieux s'exposer aux plus cruels traitemens, que d'avoir recours à un tel moyen. Il declara nettement qu'il ne pouvoit, ni mentir, ni découvrir celui qu'on cherchoit. On l'appliqua à la question, & il la souffrit avec une constance admirable. On le mena à l'Empereur, dont on ne sait pas le nom, mais dont on sait seulement qu'il étoit Payen. Tout Payen qu'il étoit il admira la fermeté de ce saint Evêque, & non seulement le fit mettre en liberté, mais à sa consideration fit grace à celui que cet Evêque avoit protegé d'une maniere si genereuse. Tant il est vrai que la sincerité a quelque chose de grand, & qui se fait admirer.

Enfin ceux la mêmes qui ont permis le mensonge en de certaines occasions n'ont pas laissé de dire diverses choses, qui font assés voir qu'ils ne le regardoient pas comme entierement innocent. Car, comme je l'ai remarqué, Crellius ne veut qu'on mente que rarement, & avouë, qu'employer souvent le mensonge ce seroit blesser la sincerité. Grotius reconoit qu'il y a quelque chose de plus conforme aux loix de la generosité, & de la simplicité Chrétiene à ne mentir jamais qu'à le faire. N'est-ce pas avouer que le mensonge en soi a quelque chose de criminel?

IV. Enfin si le mensonge étoit innocent en lui même il seroit difficile de comprendre, ni pourquoi Dieu le detesteroit autant que l'Ecriture nous le fait entendre en divers endroits, & particulierement en ceux que j'ai rapportés dans le premier chapitre de ce traité, ni même comment

ment la deffense que Dieu en avoit faite dans sa loi subsisteroit encore sous l'Evangile. Car on tient communement que l'Evangile nous a affranchis des loix positives, auxquelles Dieu avoit assujetti l'ancien peuple, & qu'à la reserve de celles qui regardent l'administration des Sacremens, il n'y a plus que les loix naturelles qu'il faille observer en ce temps de grace & de liberté. Tout cela fait voir, ce me semble, que le mensonge a quelque chose d'opposé à la loi naturelle.

CHAPITRE. VI.

En quoi c'est que consiste ce que le mensonge a d'opposé à la loi naturelle.

CE que je viens de dire me paroit certain, & fait voir que le mensonge doit avoir en soi quelque chose de criminel. Mais on ne voit pas encore en quoi c'est que cela consiste. Ainsi il ne sera pas inutile de le rechercher.

Plusieurs disent que la parole étant un present que Dieu nous a fait, & qu'il ne nous a fait que pour nous donner le moyen de nous communiquer mutuellement nos pensées, nous allons contre son intention, & par consequent nous pechons, si au lieu de nous en servir à cet usage, nous ne nous en servons qu'à tromper nôtre prochain, & qu'à

le jetter dans l'erreur. Et parce qu'on pourroit demander pourquoi c'est que Dieu la voulu de la sorte, ces Auteurs répondent qu'on n'a qu'à s'imaginer l'état où seroit le monde s'il étoit permis de mentir dans toute sorte d'occasions, pour comprendre l'impossibilité qu'il y avoit que Dieu permît une action qui devoit produire de tels desordres.

Cette raison paroit assés bonne, & l'on pourroit peut-être s'en contenter. Mais outre qu'elle tend bien plus à prouver que la condamnation du mensonge étoit necessaire, qu'à faire voir qu'elle est juste, outre cela encore elle n'apprend pas pourquoi c'est que Dieu lui même ne peut mentir. Ainsi elle ne satisfait pas plénement l'esprit, mais lui laisse la péne d'en chercher une autre.

La pluspart soûtiennent que ce qu'il y a de plus criminel dans le mensonge, c'est la violation de l'une des clauses les plus essentielles de la societé. Ils disent que lors que les hommes se sont unis en Societé, ils ont convenu de se communiquer reciproquement leurs pensées par le moyen du discours. Ne le pas faire, & dire le contraire de ce qu'on pense, c'est manquer à ce qu'on a promis, & par consequent aller directement contre la loi naturelle, qui veut qu'on tienne exactement tout ce qu'on promet.

Mais cette raison satisfait aussi peu l'esprit que la precedente. Premierement ce qu'elle suppose n'est pas veritable. L'usage qu'on tire de la parole lors qu'on s'en sert à exprimer les pensées, n'est pas la suite d'une con-

vention arbitraire que les hommes aient faite les uns avec les autres. C'est un effet de l'institution de Dieu, qui lors qu'il crea le premier homme, & la premiere femme, les mit en état de se parler l'un à l'autre, & de se communiquer par là leurs pensées. Je sai bien que ce qui fait qu'un mot signifie une chose plustôt qu'une autre, au moins dans les langues distinctes de celle qu'Adam parloit; c'est que les hommes l'ont voulu ainsi, & en sont demeurés d'accord. Mais l'usage general de la parole à exprimer les pensées vient d'ailleurs que d'une telle convention, & ce que je viens de remarquer ne permet pas d'en douter.

D'ailleurs si le mensonge n'étoit criminel que parce qu'il viole cette convention, on ne pecheroit point en mentant à ceux avec qui on n'a jamais fait aucun traité. Par exemple la premiere fois que les Espagnols passerent en Amerique, ils n'auroient point peché en mentant aux Americains, avec qui ils n'avoient jamais traité. Oseroit-on cependant nier qu'ils ne deussent leur dire la verité lors qu'ils leur parlerent?

Enfin la premiere fois que Dieu a parlé aux hommes il n'avoit fait aucune convention avec eux. Dira-t-on cependant qu'il pût leur mentir? Il faut donc chercher ailleurs que dans cette convention ce qui fait que le mensonge est mauvais.

Je suis persuadé que ce qui produit cet effet, c'est que ce peché viole, non ce pacte primordial, qu'il est plus aisé d'imaginer,

que de le prouver, mais un pacte nouveau & particulier, qu'on fait avec ceux à qui on parle, toutes les fois qu'on leur parle. En effet lors que je parle à quelqu'un, je fais deux choſes. Je m'oblige à lui dire ce que je penſe, & j'exige de lui qu'il le croie. Si celui à qui je parle ſe perſuade ce que je lui dis, le pacte eſt, non ſeulement conclu, & achevé, mais executé, de la part de celui à qui je parle. Si de mon côté je ments, je viole le traité que je viens de faire avec lui, & par conſequent je peche contre la loi naturelle, qui veut que j'execute de bonne foi mes conventions.

Quand même celui à qui je parle refuſeroit de croire ce que je lui dis, & ainſi n'accepteroit pas le traité que je lui propoſe, il ne laiſſeroit pas d'y avoir de la mauvaiſe foi dans mon procedé, ſi je lui propoſois de faire un traité que je n'aurois pas deſſein de tenir. Ainſi ſoit qu'on croie ce que je dis, ſoit qu'on ne le croie pas, je ſuis tousjours obligé à dire la verité.

Chacun au reſte voit diſtinctement combien il eſt aiſé de rendre par cette hypotheſe la veritable raiſon de ce qui n'en a aucune dans la precedente. On voit, & pourquoi les Eſpagnols devoient dire la verité aux Americains la premiere fois qu'ils leur parlerent, & pourquoi il eſt impoſſible que Dieu mente. Ni l'une, ni l'autre de ces deux choſes, ne peut avoir aucune difficulté, ſi on poſe, d'un côté que la loi eternelle veut qu'on execute les conventions, qu'on a faites

tes, & de l'autre que toutes les fois qu'on parle on s'oblige à dire la verité.

C'eſt par là encore qu'on peut decider une queſtion aſſés agitée. On demande s'il eſt permis de mentir en parlant à des ennemis declarés dans une guerre juſte & legitime. Grotius & Pufendorf diſent qu'on le peut, & ſe fondent ſur cette raiſon, que la ſocieté étant rompuë à l'égard des ennemis, & n'y ayant plus aucun traité qui ſubſiſte, rien n'oblige à dire la verité.

Mais je ne ſaurois entrer dans ce ſentiment. Je ſuis perſuadé que la guerre ne détruit pas abſolûment les loix de la ſocieté, & en cela je ne fais que ſuivre Grotius, qui le prouve ſolidement dés l'entrée de ſon traité du droit de la paix & de la guerre. Les violences qu'elle autoriſe ont des bornes, que l'humanité, que l'équité, & la juſtice même preſcrivent. En particulier l'obligation de dire la verité ſubſiſte tousjours, & ceci eſt ſi vrai, que ſi tous les peuples n'en étoient perſuadés, il ſeroit impoſſible de faire aucune capitulation, aucun traité de paix, ou de tréve, depuis qu'une fois la guerre ſeroit declarée. Car de quoi ſerviroit-il de faire aucune de ces conventions, s'il étoit permis de les violer, comme il le ſeroit s'il étoit permis de mentir?

Mais je veux que tous les autres traités ſoient rompus. Celui que je viens de dire qu'on fait toutes les fois qu'on parle, ne l'eſt pas. Il faut par conſequent, & le faire de bonne foi, & l'executer.

On oppoſe l'exemple du Prophete Elizée, qui étant aſſiegé par les Syriens dans la ville de Dothan demanda à Dieu qu'il lui plût de frapper ſes ennemis d'éblouïſſement, & l'ayant obtenu ſe preſenta à eux, & leur dit, *Ce n'eſt pas ici le chemin, & ce n'eſt pas ici la Ville. Venés aprés moi, & je vous menerai vers l'homme que vous cherchés.* II. Rois VI. 19.

Mais cet exemple ne prouve rien. Elizée ne dit rien que de veritable. Son diſcours eſt viſiblement un diſcours coupé & il y faut ajoûter neceſſairement quelques mots pour y trouver un ſens que l'on puiſſe entendre. Le Prophete dit à ces ſoldats qu'ils ſe trompent, qu'ils ne ſauroient trouver dans cette Ville celui qu'ils cherchent, qu'il faut pour cela qu'ils prennent un autre chemin, qu'il va leur en montrer un, & les conduire dans une Ville où ils le trouveront. C'eſt là le ſens naturel de ces paroles, & c'eſt là d'ailleurs un ſens où il n'y a rien de faux. Car il étoit impoſſible que les Syriens trouvaſſent le Saint homme à Dothan, Dieu l'empéchant par les ſoins de ſa Providence, au lieu qu'ils le trouverent dans Samarie, où il les conduiſit. Ainſi il n'y a rien que de veritable dans le diſcours du Prophete, & par conſequent ſon exemple n'autoriſe en aucune façon le menſonge.

CHA-

CHAPITRE VII.

Des especes du mensonge.

ON distingue ordinairement trois divers ordres de mensonge. Le premier est celui qu'on nomme officieux, & qui a pour but de faire du bien à quelqu'un sans faire tort à personne. Le second est celui qui accompagne quelquefois la raillerie, & qui tend moins à tromper ceux à qui l'on parle, qu'à les rejouir & à les divertir. Le troisiéme est le pernicieux qui nuit tousjours à quelqu'un, & lui cause quelque prejudice, soit en son ame, soit en son corps, soit en ses biens, soit en son honneur.

Ce que j'ai dit jusqu'ici fait assés voir ce qu'on doit penser du premier. Je sai que S. Jerôme, S. Chrysostome, & Cassien l'ont approuvé. Mais outre que S. Augustin, & quelques autres Peres, l'ont condamné, j'ai fait voir dans les chapitres precedens qu'il est impossible qu'il soit innocent. Car si le mensonge consideré en ce qu'il a de plus general est essentiellement mauvais, comme je croi l'avoir établi, il est impossible que l'intention avec laquelle on le dit, ou l'usage qu'il peut avoir, le rende innocent.

Ce n'est pas qu'il le faille croire aussi mauvais que le mesonge perniceux. Il faudroit

avoir un étrange travers d'eſprit pour mettre dans un même rang deux choſes ſi inégales, & pour confondre les effets d'une charité ſincere, quoi que mal reglée, avec ceux d'une malignité, & d'une injuſtice toute manifeſte

Mais quoi que je mette une difference extreme entre ces deux eſpeces de menſonge, je n'oſerois mettre l'officieux au rang de ces petits pechés, dont les plus ſaints ne ſont pas exempts, & où ils tombent même tous les jours. Je ſai que M. Claude ne paroit pas éloigné de cette penſée dans le chap. LX. de l'examen de ſoi même. Mais quoi que je revere l'autorité de ce grand homme, je ne ſaurois étre en ceci de ſon ſentiment. Ma raiſon eſt que, comme je l'ai fait voir dans ma Morale abregée, ce qui fait la petiteſſe de ces pechés n'eſt pas celle de la matiere, y ayant, & de grands pechés, dont la matiere eſt petite, & de petits, dont la matiere eſt grande & importante.

Ce qui les rend petits & legers, c'eſt qu'ils tiennent peu du volontaire. Ils échappent à ceux-la mêmes, qui n'ont aucun deſſein de les commettre, ſouvent même à ceux qui ne s'en aperçoivent pas. De là vient que ce ne ſont jamais des pechés conus & deliberés, tel qu'eſt le menſonge officieux, au moins à l'égard de ceux qui ne le croient pas innocent. Ceux-ci ſavent que c'eſt un peché. Sachant qu'il l'eſt ils ne laiſſent pas de le commettre. Ils le commettent même aprés ayoir eu le temps d'y penſer, aprés y avoir

penſé.

pensé en effet. Est ce là l'idée que l'on doit avoir de ces pechés qui sont si ordinaires aux enfans de Dieu, & dont ils ne sont jamais plénement exempts sur la terre? Ceux-ci sont, ou des pechés d'ignorance, ou des pechés d'inadvertance, ou des pechés qu'ils tâchent d'éviter dans le temps même qu'ils y tombent, comme on le voit dans les distractions involontaires qui leur arrivent en priant Dieu, & dans les repugnances qu'ils trouvent à faire de certaines actions qu'ils savent être bonne & necessaires. Mais ce ne sont jamais des pechés conus & deliberés, tel qu'est le mensonge officieux.

Je ne pretends pourtant pas que ceci soit si constamment, & si universellement veritable que le contraire ne puisse arriver. Je ne veux pas nier positivement qu'un mensonge officieux ne puisse être jamais un petit peché. Ceci ne me paroit pas impossible à l'égard de ceux qui croient de bonne foi qu'un tel mensonge est permis. Je dis *de bonne foi*, parce que si quelqu'un le croyoit par un pur caprice, & parce qu'il lui plairoit de le croire, je n'aurois garde de nier que son peché ne peût être grand. Mais lors qu'on le croit de la sorte, parce que la chose paroit veritable, & que c'est, non le penchant du cœur, mais l'erreur de l'esprit, qui fait qu'on la juge telle, je ne voudrois pas nier que ce peché ne puisse être de l'ordre de ceux dont je parle.

Ma raison est que ce contraire n'est pas si évident, que des gens qui cherchent la verité avec quelque soin ne puissent y être

trompés. Car pour ne pas parler maintenant de ceux qui ont été dans ce ſentiment, on a peu voir dans les chapitres precedens quels efforts de raiſonnement il faut faire pour découvrir clairement & diſtinctement cette verité. Ainſi y en ayant ſi peu qui ſoient en état de faire tous ces efforts, il eſt fort croyable que Dieu en ſupporte l'omiſſion en ceux qui d'ailleurs l'aiment ſincerement, & ont un veritable deſir de lui plaire & de le ſervir.

Je n'oſerois dire la même choſe de ceux qui ſachant que c'eſt un peché s'imaginent que c'eſt un petit peché, & ſur ce fondement ne ſe font pas un ſcrupule de le commettre. Commettre volontairement un peché, parce qu'on le croit un petit peché, ſoit qu'en effet il puiſſe être tel en ſon genre, ſoit qu'il ne le ſoit point, eſt à mon ſens en commettre un grand. C'eſt ce que je croi avoir prouvé dans ma Morale abregée, traité II. chap. X.

Voila ce que je penſe touchant le menſonge officieux. Je n'ai pas tout à fait les mêmes ſentimens à l'égard de celui qui accompagne la raillerie. Il peut arriver que ce ne ſoit pas un peché, parce qu'en effet ce ne ſera pas un menſonge à parler proprement & exactement. On peut dire les choſes les plus fauſſes, d'un certain air, & dans de telles circonſtances, que perſonne n'y ſera trompé, & alors ce n'eſt pas un menſonge, c'eſt une figure du diſcours, qu'on nomme *Ironie*.

Je

Je n'oserois condamner cette maniere de s'exprimer, pourveu que d'ailleurs on n'en use qu'avec discretion. Car enfin on comprend sans péne qu'il y a des matieres sur lesquelles il n'est pas permis de rire, & des conjonctures où la rallerie n'est ni honéte, ni supportable. Mais tout cela n'est pas de ce lieu, & il importe un peu plus de voir ce qu'on doit penser des railleries qui trompent pendant quelque temps, & qui jettent dans une erreur, d'où l'on a dessein de tirer un moment aprés ceux qu'on y a jettés.

Je ne sai ce que de plus habiles que moi en penseront. Mais pour moi j'avouë que cette espece de ralleries ne me plaisent point. Je ne croi point que l'essence du mensonge consiste dans la longueur du temps que dure l'erreur qu'il fait naître, & il me semble que la sincerité ne permet jamais de tromper, ni pour long temps, ni pour un moment. Il est d'ailleurs si rare que la raillerie soit innocente, il y tant de personnes qui s'en mélent, non seulement, sans en observer les regles, mais même sans les savoir, elle fait naître tant de querelles, tant d'inimitiés, tant de haines, elle convient si peu à des pecheurs, tels que nous sommes tous, elle a si peu de rapport avec la douleur, les larmes, & les gemissemens, qui sont les suites naturelles de la repentance, que quand même on conviendroit de l'abolir absolûment & sans reserve, on ne feroit peut-être rien que de raisonnable.

Pour ce qui régarde le mensonge perni-

cieux, on ne peut nier que ce ne ſoit quelque choſe d'abominable. Il eſt vrai qu'il n'eſt pas tousjours également criminel, ce qui peut venir des circonſtances qui l'accompagnent, telles que ſont par exemple le mal qu'il fait au prochain, le motif qui porte à le faire, la maniere dont il s'agit, les obligations où l'on étoit de dire la verité, & quelques autres ſemblables conſiderations. Mais lors même qu'il eſt le moins criminel, il l'eſt tousjours beaucoup, & il ne faut que lire ce que David en a dit en divers endroits de ſes Pſeaumes, pour ſe perſuader qu'il merite toute nôtre horreur, comme il eſt certain qu'il eſt l'objet de toute la haine de Dieu, & qu'il attire les effets les plus redoutables de ſa colere.

CHAPITRE VIII.

Deux artifices dont on s'eſt ſervi pour déguiſer le menſonge, les équivoques, & les reſtrictions, ou reſervations mentales.

JE n'ai rien dit juſqu'ici dont les Caſuiſtes de la communion Romaine ne ſoient d'accord. Il n'en eſt pas de même de ce que je vai ajoûter. Comme pluſieurs d'entre eux ne vouloient, ni abandonner les ſentimens de S. Auguſtin, qui a condamné ſi abſolûment, & ſi univerſellement le men-

mensonge, ni se priver des commodités que ce peché apporte, ils ont cherché quelques detours pour en retenir les douceurs & les avantages, sans s'exposer au danger d'en souffrir la punition. Les deux principaux sont les équivoques, & les restrictions, ou reservations mentales.

Les équivoques sont des propositions ambigues, & qui peuvent recevoir deux sens. On les entend en l'un de ces sens, auquel elles sont veritables, & on souhaitte que celui à qui on parle les prenne dans l'autre sens, auquel elles sont fausses. Ainsi on le trompe, & on pretend cependant ne pas mentir, parce que ce qu'on dit est veritable en un certain sens qu'on a dans l'esprit, quoi soit qu'il faux à le prendre comme on a lieu de croire que celui à qui on parle l'entendra.

La pluspart des Casuistes de la communion Romaine en donnent cet exemple. Ils ont trouvé dans leurs Legendes, que des Officiers de justice poursuivant un jour des voleurs, ils rencontrerent sur leur chemin le fameux François d'Assise, & lui demanderent si ces voleurs n'étoient pas passés par-là. Le bon Saint, qui ne vouloit pas que les voleurs fussent pris, & qui d'un autre côté ne pouvoit se resoudre à mentir, enfonça sa main dans sa manche & répondit sans hesiter, *Ils n'ont pas passé ici*, entendant qu'ils n'étoient pas passés par sa manche, & n'empéchant pas que les sergents ne creussent qu'il vouloit dire que ces gens la n'étoient pas passés par

par ce chemin.

Les reſervations mentales ſont tout autre choſe. On forme dans ſon eſprit une propoſition mentale, qui eſt tres veritable. On en ſupprime une partie, de laquelle la verité dépend principalement, & on exprime l'autre partie, laquelle étant jointe à ce qu'on ſupprime ſeroit veritable, mais eſt fauſſe étant priſe à part.

Par exemple un homme en a tué un autre d'un coup d'épée. Un Juge lui demande s'il n'eſt pas vrai qu'il ait tué cet homme. Le meurtrier, qui ne veut, ni avouer la verité, ni mentir, forme en ſon eſprit une propoſition, qui eſt tres veritable, par exemple celle-ci, *Je ne l'ai point tué d'un coup de piſtolet.* Enſuite il ſupprime ces derniers mots, & ſe contente de dire, *je l'ai point tué*, entendant ce qu'il dit avec cette reſerve ſecrete, qu'il ne la point tué d'un coup de piſtolet, & voulant bien que le Juge l'entende autrement, & ſe perſuade qu'il n'eſt en aucune maniere l'auteur de ce meurtre.

C'eſt là ce qu'on appelle des reſtrictions ou reſervations mentales, parce qu'en effet l'artifice ne conſiſte qu'à reſerver dans ſon eſprit une partie de ce qu'on penſe. Il faut voir maintenant ſi tout cela eſt auſſi innocent, qu'il ſeroit commode en un certain ſens. Il faut voir ſi ces equivoques & ces reſervations ſont de ces menſonges que la parole de Dieu condamne, & par conſequent ſi l'uſage en eſt permis, ou ſi on doit le regarder comme defendu. C'eſt ce que je vai tâcher

cher d'éclaircir, commençant par les reservations mentales, parce qu'en effet ce que je dois dire sur leur sujet est necessaire pour donner du jour à la matiere des équivoques.

CHAPITRE IX.

Des reservations mentales.

AVant le decret du Pape Innocent XI. l'usage des reservations mentales étoit extremement à la mode. Un Ecrivain Espagnol avoit conté jusqu'à cinquante Auteurs graves de tous ordres, qui les approuvoient. On pourroit même y en ajoûter un grand nombre que cet Ecrivain n'a point remarqués, & ce sentiment en un mot passoit pour constant. On y avoit même ajoûté deux choses qui étoient fort commodes.

On soûtenoit en premier lieu qu'on ne ment pas en niant qu'on use de reservation, quoi qu'on en use en effet, pourveu qu'on entende cette proposition negative, avec une reservation nouvelle. Par exemple l'homicide dont j'ai parlé, étant interrogé par le Juge s'il a tué l'homme à qui l'on suppose qu'il a donné un grand coup d'épée, peut dire qu'il ne l'a pas tué, entendant qu'il ne l'a pas tué d'un coup de pistolet, & étant pressé pour savoir s'il n'y a point de reser-

vation

vation mentale dans ce qu'il dit, il peut dire, & jurer même, qu'il n'y en a point, pourveu qu'il entende qu'il n'y en a point qu'il veuille dire.

On ſoûtient en deuxiéme lieu que ſi un homme groſſier & ignorant eſt tellement preſſé par celui qui l'interroge, qu'il ne trouve point de défaite dans ſon eſprit, avec laquelle il puiſſe eluder ce qu'on lui demande, il peut nonobſtant cela paſſer outre, & nier fortement le fait, parce dit-on, que l'intention qu'il a de chercher cette défaite ſupplée ce defaut, & rend l'action auſſi innocente qu'elle le ſeroit s'il n'avoit trouvé ce qu'il cherche.

On comprend ſans péne que cette doctrine étoit tres commode à ceux qui ſouhaittent de cacher la verité. En la ſuppoſant il n'y avoit rien de plus aiſé que de ne pas mentir, & ce que quelques Anciens ont écrit de S. Chryſoſtome, qu'il ne mentit jamais depuis ſon baptéme, ne ſeroit pas un privilege auſſi particulier qu'on le croit. Peut-étre même que perſonne ne mentiroit. Car il eſt mal aiſé qu'on mente ſans faire quelque reſerve dans ſon eſprit.

L'uſage des équivoques n'a rien qui approche de celui des reſervations. Il y a des propoſitions ſi ſimples, & ſi peu ſuſceptibles d'un double ſens, que les plus ſubtils auroient de la péne à déguiſer de cette façon leurs penſées. D'ailleurs tout le monde n'a pas aſſés de ſubtilité pour déméler tous ces divers ſens. C'eſt pourquoi un Je-

ſuite

suite qui a écrit sur le decret d'Innocent XI. qui condamne les reservations sans prononcer bien nettement sur les équivoques, rapporte que lors que ce Decret fut publié en Espagne, il y jetta tout le monde dans la derniere consternation. Il dit que lui, & les autres Casuistes, étoient incessamment assiegés d'une infinité de gens, qui les venoient consulter sur ce qu'il y avoit à faire pour cacher la verité sans mentir, ce qui leur paroissoit impossible aprés ce decret.

En effet depuis ce temps la personne n'a plus osé soûtenir les reservations. Toute l'Ecole Romaine les a abandonnées, & les Jesuites mêmes ont écrit pour en faire conoître l'absurdité. Mais comme nous ne reconoissons pas l'autorité des decrets Romains, & qu'il nous faut quelque chose de plus solide pour asseurer nôtre foi, & nôtre conscience, il ne sera pas inutile de considerer la chose en elle même, & dans ses propres principes.

Mais auparavant il faut remarquer qu'il y a deux sortes de reservations. Il y en a qui sont purement mentales, parce qu'en effet ce qui est supprimé, n'est ni exprimé par le discours, ni indiqué par aucune des circonstances où l'on se trouve. Il y en a d'autres au contraire dont la suppression est suffisamment suppléée par diverses indications qu'on donne par d'autres voies à celui à qui on parle, ou que celui à qui on parle sçeut tirer d'ailleurs. Comme ceci est tres important, & peut passer pour la clé de cette matiere, il est bon de l'éclaircir un peu davantage.

Comme

Comme les paroles ne sont pas les seuls signes que nous employons pour exprimer nos pensées, il arrive assés souvent que nous étalons une partie de nôtre pensée par des paroles, & que nous indiquons l'autre par d'autres signes. Par exemple quand Jesus-Christ dit à S. Jean que celui à qui il alloit donner le morceau trempé étoit celui par qui il devoit être trahi, il supplea en donnant le pain ce qui manquoit à son expression pour faire conoître le traitre. Lors qu'en montrant un homme du doigt, je dis, *Cet homme est savant*, je supplée par ce geste ce qui manque à mes paroles. Cela est clair, & ne souffre point de difficulté.

Il faut ajoûter que les circonstances dans lesquelles on parle font quelquesfois le même effet. Lors que je dis en montrant un livre, C'est Ciceron, je me sers d'une expression abregée, qui ne dit qu'une partie de ce que je pense, & qui ne pourroit être pléne & parfaite qu'en disant. *Ce livre que je vous montre contient les écrits qui nous restent de Ciceron.* Cependant la premiere de ces propositions n'est pas moins claire que la seconde, parce que ce que la premiere supprime est suppléé par les yeux de celui à qui on parle, lesquels lui faisant voir un livre lui donnent lieu de juger qu'on ne pretend pas lui montrer le corps, ou la personne de cet Orateur mais ses seuls écrits.

Cela posé je dis que lors qu'on demande si les reservations mentales sont des mensonges, on ne parle pas des reservations que les gestes

gestes, ou les circonstances, suppleent. On parle des reservations purement mentales, & que l'auditeur ne peut suppleer qu'en devinant.

Personne ne doute que l'usage des premieres ne soit permis. Dieu même s'en est servi assés souvent. Il l'a fait par exemple toutes les fois qu'il a exprimé absolûment des menaces conditionnelles, comme quand il fit dire à Ezechias, dispose *des affaires de ta maison, car tu vas mourir*, & lors qu'il ordonna à Jonas de dire aux Ninivites, *Encore quarante jours, & Ninive sera renversée.* En s'expliquant de la sorte il supprimoit la reserve tacite qu'il ajoûtoit à cette menace, savoir qu'elle seroit executée, si ceux à qui il l'adressoit n'en prevenoient l'effet par la priere, par l'humilité, & la repentance. La nature même de la chose suppleoit assés cette suppression, personne ne pouvant ignorer que Dieu ne soit tousjours prét à recevoir en grace tous ceux qui imploreront saintement sa misericorde. C'est pourquoi aussi Ezechias & les Ninivites l'entendirent de la sorte, & Jonas eut tort de le prendre en un autre sens.

La question donc se reduit aux restrictions purement mentales, & qu'aucune circonstance n'éclaircit. On demande si c'est mentir que de s'en servir. Pour moi il me semble qu'on n'en peut douter. On va voir dans le chapitre suivant les raisons qui me le persuadent.

CHA-

CHAPITRE X.

Que les reservations purement mentales sont de veritables mensonges.

POur voir plus distinctement la verité de ce que je viens de dire, il faut premierement remarquer qu'il y a une vertu qui consiste à dire ce que l'on pense, comme il y a un peché qui consiste à dire le contraire de ce qu'on a dans l'esprit. Il n'y a point de langue dans laquelle ce peché n'ait un nom. Dans la nôtre nous lui donnons celui de mensonge. Mais nous n'avons point de nom particulier pour designer la vertu oppofée à ce peché, comme il y en a un dans la Latine, qui est celui de *Veracitas*. C'est pourquoi lors que nous voulons en parler, nous sommes obligés d'employer le terme general de sincerité, qui a plus d'étenduë que la vertu que nous designons parlà, parce qu'en effet il signifie, non seulement la conformité des paroles, mais aussi celle des actions externes, avec les sentimens interieurs.

Il faut remarquer en deuxiéme lieu que cette vertu ne consiste pas à penser que la chose est ce qu'elle est. Penser que la chose est ce qu'elle est, c'est droiture d'esprit, c'est lumiere, c'est jugement, c'est penetration. La sincerité est tout autre chose. C'est uniquement dire ce qu'on pense. Il

Il faut remarquer en troisiéme lieu que dire c'est proferer des paroles qui signifient, qui découvrent, & qui manifestent un sens. Ainsi personne ne proferant des paroles, & ne manifestant aucun sens, par une pensée interieure, il est clair que la pensée interieure ne sauroit étre, ni un discours, ni une partie du discours.

Tout cela posé je soûtiens que lors que celui qui a tué un homme d'un coup d'épée, dit qu'il ne l'a pas tué, entendant qu'il ne l'a pas tué d'un coup de pistolet, cette restriction qu'il ajoûte n'entre point dans la composition de ce qu'il dit. Ce qu'il dit n'est composé que de ces paroles, *Je n'ai point tué cet homme.* Ainsi ces paroles exprimant un sens faux, & conu pour tel par celui qui parle, il est evident qu'il ment, & que sa restriction ne l'empéche point.

N'est-ce pas mentir que de dire, que de signifier, que de faire entendre ce qu'on n'ignore pas qui ne soit faux? Il est faux que ce prevenu n'ait point tué cet homme. Il le dit pourtant, il le fait entendre. Il ne dit même, ni ne fait entendre que cela seul. Car enfin sa pensée interieure ne dit rien, ne signifie rien, ne fait entendre rien. Peut-on par consequent douter qu'il ne mente.

Par la pensée, on peut parler à soi même, on peut même parler à Dieu. Mais on ne parle aux hommes que par des mots qu'on prononce distinctement & sensiblement. Ainsi ce que celui ci dit aux hommes étant faux, il est clair qu'il leur parle faussement, & par consequent qu'il est menteur.

Si

Si un homme qui dit une chose fausse, & de la fausseté de laquelle il est convaincu, ne mentoit pas en y ajoûtant une restriction interieure, & si consequemment il ne faisoit pas un faux serment en jurant que ce qu'il dit est veritable, il seroit impossible de convaincre personne, ni de mensonge, ni de parjure. Car comment seroit-il possible de le convaincre qu'il n'a point ajoûté de restriction mentale à ce qu'il a dit? Toute la terre donc s'est trompée, ayant creu tousjours le contraire. Les loix de tous les peuples sont donc injustes, puis qu'elles ont toutes ordonné des punitions pour ces deux pechés, au moins en de certains cas.

Si cela étoit encore, tout homme qui s'asseureroit qu'un autre est menteur, ou parjure, feroit un jugement temeraire, n'ayant, ni ne pouvant avoir aucune raison solide pour s'asseurer de ce qu'il en penseroit. Par exemple comment est-ce que S. Pierre pouvoit accuser Ananias & Sapphira de lui avoir menti? Comment David pouvoit-il dire sur le sujet de ses ennemis, *Si quelqu'un d'eux vient me visiter il parle en mensonge*? Ps. XLI. 7. & ailleurs. *Ils ne tiennent que des discours d'execration & de mensonge.* Ps. LIX. 13. Comment peut-il dire Ps. CI. 7. *Celui qui profere mensonge ne sera point affermi devant moi*? Ne falloit-il pas lire dans les cœurs, & savoir que ces gens là n'usoient point de restriction, pour s'asseurer qu'ils mentoient?

Si cette doctrine avoit lieu, rien ne seroit moins veritable que ce que dit l'Apôtre S. Paul

Paul que le serment est la fin de tout different. Comment pourroit-on terminer aucune contestation par un serment, dont la verité, ou la fausseté dependroit d'une chose aussi incertaine, & aussi inconnuë, que les restrictions que celui qui jure ajoûte, ou n'ajoûte pas à son serment?

Dans cette supposition que deviendra la Societé, & qu'y aura t-il d'asseuré parmi les hommes? La probité la plus reconnuë ne servira de rien pour faire que ce qu'on dit passe pour constant. Les plus gens de bien pourront dire les plus insignes fausſetés sans intereſſer leur conscience, puis qu'ils n'auront pour cet effet qu'à faire quelque restriction tacite dans leur esprit.

Enfin si les restrictions mentales n'ont rien d'incompatible avec la verité la plus exacte, rien n'empéchera que Dieu n'en use en parlant à nous. Rien n'empéchera que sa parole n'en soit remplie, & personne ne sauroit avoir aucune certitude qu'il n'y en ait point. Mais cela posé qu'est-ce que la foi deviendra? A quoi s'attachera-t-elle? Quel mystere, quel dogme nous pourrons nous persuader? Lors que nous nous sentirons portés le plus fortement à en croire quelqu'un, ne serons nous pas retenus par cette pensée, que peut-être Dieu l'entendoit autrement qu'il ne l'a exprimé? Faut-il qu'une petite restriction mentale pour changer absolûment tout le sens des textes les plus clairs & les plus formels?

CHAPITRE XI.

Réponse à une objection.

CEs raisons me paroissent solides & demonstratives. Mais les defenseurs des restrictions mentales pretendent en avoir une tres forte à nous opposer. Ils disent qu'il faut bien que l'usage des restrictions soit innocent, puis que Jesus Christ lui même s'en est servi. En effet ils soûtiennent qu'on ne peut nier qu'il n'y eût une restriction, premierement en ce qu'il dit aux Apôtres qu'il ne savoit pas le jour du dernier & grand jugement. *Nul*, dit-il, *ne le sait, non pas même le Fils, mais le Pere.* Marc XIII. 36. ce qui ne peut étre vrai qu'en y ajoûtant cette restriction, qu'il ne le savoit pas pour le dire.

Ils ajoûtent que ce grand Sauveur s'est constamment expliqué de la même sorte au chap. VII. de S. Jean, lors que ses proches lui demandant s'il ne montoit pas à la féte, il leur répondit qu'il n'y montoit point, & que son heure n'étoit pas encore venuë. Comme il paroit par la suite qu'il y monta quelques jours aprés, il faut nécessairement, nous dit-on, qu'il entendît qu'il n'y montoit pas encore, & qu'ainsi il se servit d'une restriction mentale, & non exprimée.

Mais il est étonnant que d'habiles gens fassent tant d'état de si peu de chose. Il est impossible

poſſible de prendre le premier de ces deux paſſages au ſens qu'on lui donne. On dit que Jeſus Chriſt diſoit qu'il ne ſavoit pas le jour du jugement, parce qu'il ne vouloit pas le dire. Mais ſi c'eût été là ſa penſée, en niant qu'il le ſeût, auroit-il dit que le Pere le ſavoit? Le Pere ne l'a revelé, non plus que le Fils. Ainſi à le prendre en ce ſens, il faloit dire qu'ils ne le ſavoient, ni l'un, ni l'autre. Cependant Jeſus Chriſt dit qu'il ne le ſait pas, & que le Pere le ſait. Il faut donc de neceſſité qu'il ait une autre penſée.

Pour moi je ne voi rien de plus naturel que ce que diſent S. Gregoire de Nazianze, S. Ambroiſe, & Leonce de Byzance. Ils ſoûtiennent que Jeſus Chriſt ne parle pas en cet endroit de ce qu'il ſavoit, ou ne ſavoit pas comme Dieu, mais ſeulement de ce qu'il ſavoit ou ignoroit entant qu'homme.

Combien de fois n'a-t-il pas dit de lui même des choſes qui ne ſe verifient que dans ſa nature humaine? Combien d'exemples n'en pourroit-on pas rapporter? Lors qu'il dit que le Pere eſt plus grand que lui, lors qu'il dit que la Sainte Vierge eſt ſa mere, lors qu'il aſſeure qu'il va mourir, reſuſciter, monter dans le ciel, quitter le monde, ſe ſeparer de ſes Diſciples, ne dit-il pas tout cela par rapport à ſon humanité ſeule? & pourroit-on ſans abſurdité l'entendre de ſa nature divine?

Quel inconvenient donc y a-t-il à dire, qu'il ignoroit le jour du jugement entant qu'homme, le Verbe eternel, auquel ſon humanité étoit unie perſonnellement, n'ayant

pas encore revelé en ce temps la ce secret à l'entendement humain.

Il n'y a donc point ici de restriction mentale. Il y en a aussi peu dans l'autre passage qu'on nous oppose. J'avouë qu'il n'est pas sans difficulté si on s'attache uniquement à la Vulgate, comme font ceux qui l'alleguent sur ce sujet. Il y a simplement dans cette version, *Je ne monte pas à cette fête.* Mais le Grec soûtenu par deux anciennes versions, la Syriaque, & l'Arabe, & par quelques auteurs anciens, comme S. Chrysostome, Nonnus, & Euthymius, porte expressement; *Je ne monte pas encore à cette fête*, ce qui n'a pas la plus legere ombre de difficulté.

CHAPITRE XII.

Des équivoques.

CE qu'on vient de dire des restrictions ne sera pas inutile à éclaircir la matiere des équivoques. Neantmoins pour l'entendre plus distinctement il ne sera pas inutile de remarquer en premier lieu qu'il ne s'agit pas ici de toute sorte d'équivoques sans distinction. Il y en a de celles qui sont constamment permises & innocentes. En effet nous ne disons presque rien qui ne puisse recevoir divers sens. Ainsi s'il n'étoit jamais permis d'user d'aucune ambiguité, à péne seroit-il jamais permis de parler.

Il

Il arrive trés ſouvent que ce que nous diſons eſt équivoque ſans que nous le ſachions. Il l'eſt même quelquefois contre nôtre intention, & ceux qui écrivent ſavent par experience quels ſoins il faut prendre pour l'empêcher.

Il arrive auſſi quelquefois qu'on voit bien que ce qu'on dit peut recevoir divers ſens, mais on ne laiſſe pas de le dire, parce qu'on preſume que ceux à qui on parle l'entendront de même que celui qui parle.

Ces équivoques ſont preſque tousjours innocentes. Il y a ſeulement quelques occaſions où il eſt bon de prendre tout le ſoin poſſible pour les eviter. C'eſt lors que ce qu'on dit étant mal pris, l'erreur où les auditeurs tomberoient par là ſeroit dangereuſe, & pourroit avoir des ſuites funeſtes.

Il y a une troiſiéme eſpece d'équivoques, qui a beaucoup de rapport avec la ſeconde. Ce qu'on dit peut recevoir divers ſens, mais avec cette difference, que l'un de ces ſens eſt le propre, le naturel, & en même temps le ſeul que celui qui parle ait dans l'eſprit, au lieu que les autres ſont des ſens contraints, & éloignés de la penſée de celui qui parle. Cependant comme les eſprits, ſont tournés fort diverſement, il n'eſt pas impoſſible que les auditeurs, du moins quelques uns de ces auditeurs, le prennent dans un mauvais ſens. Celui qui parle le ſait. Il prevoit qu'on prendra mal ce qu'il va dire. Eſt-il obligé, par là de s'exprimer d'une autre maniére? Et s'il ne le fait, peche-t-il contre la ſincerité? & peut-on dire qu'il ment?

Je réponds en premier lieu qu'il n'y a point du tout de menſonge dans l'uſage de cette ſorte d'équivoques. Car outre que ce qu'on dit eſt veritable, & dans le ſens de celui qui le dit, & ſelon le propre & naturel uſage des termes dont il ſe ſert, outre cela, dis-je, il eſt certain que Jeſus Chriſt, qui étoit la verité même, en a uſé ſouvent de la ſorte. Il ſavoit que ſes Apôtres entendroient du ſommeil de la mort ce qu'il avoit deſſein de leur dire, que Lazare dormoit, & qu'il l'alloit reveiller. Il ſavoit que les Juifs entendroient du temple de Jeruſalem ce qu'il vouloit leur dire ſur le ſujet de ſon corps, *Abbattés ce temple, & je le releverai dans trois jours.* Mais quoi qu'il le ſeût, il ne laiſſa pas de le dire, & de jetter par là ſes auditeurs dans l'erreur, ou pour mieux dire de leur donner l'occaſion d'y tomber. En effet ce fut par leur propre faute qu'ils y tomberent. Car s'ils y avoient bien penſé ils auroient compris fort facilement qu'ils prenoient tres mal les diſcours de ce grand Sauveur.

Que ſi l'on demande ſi encore qu'il n'y ait point de menſonge dans cette maniere de s'exprimer, il n'y a pas quelque autre peché, je répondrai, que la deciſion de cette queſtion depend de ſavoir ſi celui qui parle eſt dans quelque obligation, ſoit de juſtice, ſoit de charité, d'empécher que celui à qui il parle ne tombe dans l'erreur, où ce qu'on va lui dire le jettera. Car ſi cela eſt il eſt ſans difficulté qu'en le jettant dans cette erreur on peche contre la charité, ou contre la juſtice, qui demande le contraire. Par

Par exemple un Pasteur est tenu en justice de faire connoître la verité aux fidelles qui sont commis à ses soins. Il peche donc contre la justice, si dans les instructions qu'il leur donne il emploie des expressions qu'il sait, ou qu'il presume, qui les jetteront dans quelque heresie.

Un particulier, que la charité seule oblige à la même chose, je veux dire à faire connoître la verité salutaire à tous ses prochains, pechera, non à la verité contre la justice, comme le Pasteur, mais contre la charité, s'il s'explique d'une maniere qui donne à quelqu'un de ses prochains l'occasion de tomber dans une semblable erreur.

Mais s'il n'y a point d'obligation particuliere qui nous engage à empêcher ceux à qui nous parlons de tomber dans l'erreur, ou le mauvais sens qu'ils donneront à nos paroles les pourra jetter, nous ne pechons pas en nous exprimant de la sorte.

C'est ce qui peut arriver fort facilement, & c'est dans cette sorte de conjonctures que Jesus Christ se trouvoit lors qu'il tenoit les discours que j'ai rapportés. Les erreurs, où les Disciples & les Juifs tomberent, n'avoient rien de pernicieux, rien qui peût produire de fâcheux effets. Jesus Christ d'ailleurs n'étoit pas obligé à les empêcher d'y tomber. Tout cela est aisé, & ne merite pas qu'on s'y arrête. Mais il y a une quatriéme espece d'équivoques, qui fait le principal sujet de cette dispute. Je vai en parler dans les chapitres suivans.

CHAPITRE III.

Des équivoques qui preſentent naturellement à l'eſprit un ſens faux, & qui ne ſont propres qu'à tromper.

LOrs qu'on demande s'il eſt permis d'uſer d'équivoques, on parle de celles qui viennent d'un deſſein formé de tromper. Celui qui parle ne veut pas découvrir ſa veritable penſée, mais auſſi il ne veut pas dire le contraire de ce qu'il penſe, parce qu'il ne veut pas mentir. Quel milieu trouvera-t-il entre ces deux extremités qu'il veut eviter? Le voici. Il cherche une expreſſion ambigue, qui peut recevoir deux ſens, l'un faux, l'autre veritable, mais qui les peut recevoir de telle maniere, que le faux eſt celui qui ſe preſente le premier, que c'eſt le plus naturel, & le plus conforme à l'uſage, au lieu que le veritable eſt un ſens obſcur, & écarté, dont il eſt moralement impoſſible que l'auditeur s'apperçoive. On entend ce qu'on dit en ce ſecond ſens, & on ſouhaite que celui à qui on parle l'entende en l'autre.

Quelquefois même ce ſens faux n'eſt pas ſeulement le plus naturel, il eſt encore le ſeul qui ſoit à propos. C'eſt ce qui arrive lorsqu'on fait des réponſes équivoques à des queſtions tres claires, & dont on entend bien le ſens. Celui qui fait la queſtion a quelque droit de

de s'attendre que si on lui répond on repondra à ce qu'il demande. Voyant qu'on lui répond il a lieu de croire qu'on ne s'éloigne pas de sa pensée, & cette presupposition l'engage à prendre ce qu'on lui dit en ce sens. Cependant on en a un autre tout different, qui n'a aucun rapport à la question & duquel par consequent il est impossible qu'il s'apperçoive.

Par exemple les Archers dont j'ai parlé dans l'un des chapitres precedens, n'étoient pas en péne, de savoir si les voleurs qu'ils cherchoient étoient passés par la manche de François d'Assise. C'étoit là une pensée qui n'avoit garde de leur venir dans l'esprit. Le sens donc que ce Moine donna à ses paroles ne répondoit point du tout à l'intention de ceux qui l'interrogeoient, & c'est ce qu'il n'ignoroit pas. C'est même ce qui le porta à répondre de cette maniere, parce qu'il souhaittoit que les Archers y fussent trompés, afin que les voleurs peussent se sauver.

On demande donc si l'usage de cette sorte d'équivoques est innocent. Personne ne nie qu'elles ne soient tres mauvaises lors qu'elles jettent dans une erreur pernicieuse, telle que seroit par exemple celle qui naîtroit de la deposition d'un témoin, qui se serviroit d'une équivoque de cette nature, pour charger un innocent, & pour le faire condamner à un supplice qu'il n'a nullement merité. Il faudroit avoir perdu toute honte pour croire qu'une telle horreur fût permise. Mais la plus part des Casuistes de la communion Romaine ne con-

damnent pas cette sorte-d'équivoques lors qu'elles produisent quelque bon effet, ou quoi qu'il en soit lors qu'elles n'en produisent point de mauvais.

Mais il est étonnant que des Chrétiens soient en ceci plus relâchés que les Payens mêmes. Avant que Rome fût, je ne dirai pas Chrétienne, mais Philosophe, avant que les Grecs y eussent porté les arts & les sciences, elle condamna cet artifice, & le regarda avec horreur. Aprés la bataille de Cannes Annibal, qui avoit fait un grand nombre de prisonniers offrit de les mettre tous à rançon, & parmi ces prisonniers il en choisit dix, qu'il chargea d'aller à Rome pour en faire la proposition au Senat, ne prenant point d'autre asseurance de leur retour, que la parole qu'ils lui en donnerent.

Un de ces dix selon Tite Live, ou deux selon Aulugelle, prevoyant que cet offre seroit rejetté, & formant dés lors le dessein de ne pas tenir leur parole, ces deux, dis-je, partirent avec les autres, mais étant déja hors du camp, ils feignirent d'avoir oublié quelque chose, & revinrent sur leurs pas, comme pour le prendre. Aprés quoi se croyant quittes de la promesse qu'ils avoient faite de revenir, ils furent à Rome, & le Senat ayant rejetté la proposition d'Annibal, ils soûtinrent que rien ne les obligeoit à s'aller remettre entre ses mains. Qu'en arriva-t-il? Ils furent declarés infames. Quelques uns même asseurent qu'on les renvoya à Annibal. Tant il est vrai que la Morale Payenne étoit plus

pure

pure que celle de ces nouveaux Docteurs, qui se vantent si mal à propos d'être les Disciples de Jesus Christ.

Il est certain aussi que les premiers Chrétiens ne conoissoient pas toutes ces vaines subtilités. Ils vouloient en particulier qu'on répondit tousjours nettement & precisement au sens & à la pensée de celui qui fait la question. *C'est une maxime tres certaine & tres raisonnable*, disoit Tertullien, *que le sens de la réponse doit tousjours avoir du rapport à celui de la demande. Il y a même de la folie*, ajoûte-t-il, *à dire une chose, à celui qui en demande une autre.* Tert. cont. Marc. Lib. 4. cap. 38.

Un Auteur ancien, dont l'ouvrage se trouve parmi ceux de S. Augustin, est encore bien formel sur ce sujet. *La tromperie*, dit-il, *& le mensonge reviennent à la même chose. La tromperie se fait par un tour d'esprit, & le le mensonge par de simples paroles. Lors qu'on veut se jouer d'un homme qui demande quelque chose qu'on a en effet, mais qu'on ne veut pas lui donner, on a recours à l'artifice, & on lui dit avec duplicité, Pourquoi perdés vous le temps à me faire cette demande? Je n'ai pas ce que vous souhaittés pour vous le donner; & on pense en même temps qu'on l'a pour le conserver, ou pour le donner à quelque autre, lors qu'on le jugera à propos. Celui qui dit un mensonge dit simplement, je n'ai pas ce que vous me demandés, & il n'use pas d'artifice comme l'autre. Il ne fait que nier simplement pour eluder la demande qu'on lui fait. Mais la verité répond également à tous les deux. Il ne faut abuser le prochain, ni par*

 Du mensonge, des équivoques, & des un discours artificieux, ni par des paroles toutes simples, parce que de quelque artifice qu'on se serve, & de quelque maniere qu'on mente, il est tousjours vrai que la bouche qui ment tue l'ame. De conflictu virtut. & vit. cap. 19.

Ce que cet Auteur dit paroit fort solide. Mais sans m'arréter à examiner si l'usage de cette espece d'équivoques est un veritable mensonge, je me contente de dire qu'il est facile d'y remarquer, si non pas l'essence du mensonge, au moins ce qui en fait le crime, je veux dire le dessein de tromper, & l'abus qu'on fait du discours, l'employant à la production de cet effet. Car enfin peut on nier qu'on ne trompe celui à qui on parle ainsi ambigûment ? Peut-on nier qu'on ne tâche de lui persuader une chose qu'on sait étre fausse? Peut-on nier qu'on ne se serve du discours dans cette intention ? Si cela est n'est-il pas aisé de remarquer dans ce procedé tout ce qu'on blâme dans le monsonge consideré dans une idée generale, & separé des circonstances, qui peuvent l'aggraver ou l'extenuer ?

Je ne saurois en effet me payer de la défaite de ceux qui pretendent eluder ceci en disant qu'il est tres possible que le but de celui qui répond ambigûment ne soit pas de tromper celui à qui il répond, de lui persuader une fausseté, ou de le jetter dans l'erreur, mais seulement de produire l'effet utile pour soi, ou pour les autres, que cette erreur peut operer.

Par exemple, dit-on, l'intention de François d'Assise n'étoit pas de tromper les Archers

chers à qui il disoit que les voleurs n'étoient pas passés par sa manche, mais seulement d'empêcher que ces voleurs ne fussent pris, & ensuite ménés au supplice.

J'ai de la péne à comprendre comment des gens d'esprit peuvent se satisfaire de si peu de chose. Qu'entend-on en effet par cette petite subtilité? Entend-on que l'erreur où l'on jette ceux à qui l'on parle d'une maniere ambigue, n'est pas la derniere fin qu'on se propose? Entend-on que cette erreur n'est pas une chose qu'on aime, & qu'on cherche pour elle même? Si c'est là ce qu'on veut dire, je ne m'y opposerai point, mais je soûtiendrai en même temps que cette consideration n'ôte pas le mal qu'il y a dans ce procedé.

Dira-t-on en effet qu'un voleur ne peche pas en tuant un passant, parce qu'il ne le tuë que pour avoir sa bourse, & qu'il se porteroit sans repugnance à le laisser vivre, pourveu que le passant lui donnât volontairement son argent?

Pour faire que tout ce qu'il y a de mal dans une action soit imputé, il suffit sans doute qu'on la fasse, que ce soit volontairement qu'on la fait, & qu'on sache l'effet qu'elle produira. Je ne dis pas que tout cela est necessaire. Je dis que cela suffit, & qu'il n'en faut pas davantage. C'est ce qui ne peut m'être contesté.

C'est pourtant ce qui paroit dans le sujet dont il s'agit. Celui qui parle ambigûment sent l'effet que ses paroles produiront. Il sait que cet effet lui est necessaire pour reussir dans

ſon deſſein. Il le regarde comme un moyen propre à le conduire à la fin qu'il ſe propoſe. Il l'emploie. Si ce moyen eſt criminel, peut-on regarder ſon action comme innocente?

Qu'on ne me diſe pas non plus qu'on ne jette point celui à qui on parle dans une neceſſité abſoluë de ſe tromper, puis qu'il n'eſt pas impoſſible qu'il découvre le piege qu'on lui tend. Je conviens de ce qu'on dit, mais je ne conviens pas que cette conſideration juſtifie l'action de celui qui lui tend ce piege. En effet il eſt encore moins impoſſible qu'un homme contre qui on ſe bat evite les coups qu'on lui porte, & tue même l'aggreſſeur. Cependant lors qu'on le tue dans un combat particulier, on ne laiſſe pas de le tuer criminellement.

Il n'eſt pas impoſſible que lors qu'on ment celui à qui on parle s'apperçoive de la fauſſeté de ce qu'on lui dit. S'enſuit-il de là qu'il n'y ait point de mal à mentir?

Enfin qu'on ne me diſe point qu'on ne permet l'uſage des équivoques que dans les occaſions où l'on preſuppoſe qu'on n'eſt point tenu de dire tout ce qu'on penſe. Ceci ne fait rien. Je veux en effet qu'on ſe trouve dans quelqu'une de ces conjonctures, comme il eſt certain qu'on peut s'y trouver. On n'eſt pas tenu je l'avouë, de dire tout ce qu'on penſe. Mais on eſt tenu de ne dire jamais, & de ne faire jamais entendre, le contraire de ce qu'on penſe. Il arrive ſouvent qu'on n'eſt pas tenu, ſoit de parler, ſoit de s'expliquer, ſur chaque ſujet. Mais poſé qu'on le faſſe, on doit le faire avec ſincerité & ſimplicité.

CHAPITRE XIV.

Suite des raisons qui prouvent que l'usage des équivoques de la quatriéme espece n'est pas innocent.

LEs defenseurs des équivoques avouent qu'il n'est pas permis de donner aux paroles dont on se sert un sens nouveau, & different de celui qu'elles ont dans le langage ordinaire. Ils ont raison. Car si cela étoit une fois reçu, il n'y auroit rien dont on se peût asseurer. Si en disant, *Ceci est de l'or, Ceci est du sucre*, il m'étoit permis d'entendre que c'est du cuivre ou de l'arsenic, sur quoi pourroit-on conter?

Mais si on reconoit ceci, comment peut-on soûtenir l'usage des équivoques? Car enfin si cet usage étoit une fois établi, & autorisé, de quoi pourroit-on s'asseurer? N'auroit-on pas tousjours lieu de craindre que ce qui paroit le moins susceptible de plusieurs sens n'en eût en effet quelqu'un dont on ne s'apperçeût point.

Je soûtiens en effet qu'il n'y a point de proposition si nette, & si precise en apparence, qui ne puisse recevoir plusieurs sens, sur tout des sens obscurs & écartés, que les paroles ne reçoivent qu'avec péne, sur tout encore des sens qui n'ont aucun rapport avec la matiere dont

dont il s'agit, & avec les autres circonſtances qui font la conjoncture où l'on ſe trouve.

Ce que je dis eſt ſi vrai, que le Jeſuite que j'ai allegué ſur le ſujet des reſtrictions, entreprend de faire voir que bien que les reſtrictions, ne ſoient plus permiſes depuis qu'Innocent XI. les a condamnées, on ne laiſſe pas d'avoir toute ſorte de liberté pour cacher ſes ſentimens, parce qu'en effet ce Pape condamnant les reſtrictions n'a pas touché aux équivoques. C'eſt pourquoi s'étant objecté juſqu'à tréze differentes occaſions où l'on croit communement que l'uſage des reſtrictions eſt neceſſaire, pour ſe tirer des embarras où l'on ſe trouve, il y répond en diſant qu'il n'y a aucune de ces occaſions où les équivoques ne faſſent le même effet.

Il eſt vrai que parmi ces équivoques dont il conſeille de ſe ſervir il y en a quelques unes de tres forcées. Par exemple un homme interrogé ſur un fait dont il eſt inſtruit peut dire qu'il ne le ſait point, pourveu qu'il entende qu'il ne le ſait pas de cette eſpece de ſcience, qui eſt l'effet & le fruit des demonſtrations. Une femme interrogée par ſon mari ſi elle a commis adultere, peut jurer que non, entendant qu'elle n'a jamais fait aucun acte d'idolatrie. Une femme, à qui une de ſes amies à qui elle rend viſite, fait ſervir de tres méchant chocolat, & interrogée s'il n'eſt pas bon, peut répondre qu'il eſt excellent, entendant qu'il eſt propre à ſe mortifier.

Mais tout-cela n'y fait rien: Quelles que ſoient

soient les équivoques, subtiles ou grossieres, naturelles ou forcées, on pretend qu'elles sont également innocentes, & qu'on peut s'en servir sans blesser tant soit peu la sincerité. Si cela est où en sommes nous? & que reste-t-il dans la vie civile, dont on se puisse asseurer?

Qu'y a-t-il même de fixe & de certain dans la Religion? En effet si les équivoques peuvent subsister avec la verité la plus exacte, comme leurs defenseurs le soûtiennent, Dieu aura peu s'en servir. Et s'il l'a peu, d'où saurons nous qu'il ne l'a pas fait? Quel est l'endroit de l'Ecriture qu'on pourra se vanter d'entendre? De quoi servira-t-il de dire que le sens qu'on donne à un passage est le plus naturel de ceux qu'on peut lui donner, que c'est celui qui a le plus de rapport, soit avec la signification la plus ordinaire des termes, soit avec l'occasion dans laquelle l'Auteur les a employés, soit avec la matiere dont il s'agit, soit avec les autres circonstances du discours? De quoi tout cela servira-t-il, s'il est permis de s'expliquer sans avoir aucun égard à toutes ces choses?

Par exemple lors que pour prouver l'eternelle divinité de Jesus Christ nous pressons ces paroles de ce grand Sauveur, *Avant qu'Abraham fût j'étois*, & qu'on nous répond que le sens est, ou que Jesus Christ existoit avant Abraham, non en soi, mais dans le decret de Dieu, qui avoit resolu de toute éternité de l'envoyer dans le monde, ou que lors qu'il conversoit sur la terre il étoit avec plus

de

de raiſon & de verité qu'Abraham ce que le nom d'Abraham emporte, je veux dire le Pere de pluſieurs nations, lors, dis-je, qu'on nous fait l'une ou l'autre de ces deux réponſes, nous croyons les détruire fortement en diſant que ſi elles avoient lieu, Jeſus Chriſt n'auroit pas parlé à propos, & que ce qu'il auroit dit n'auroit pas répondu à ce qu'on venoit de lui dire.

Ceux à qui il parloit ne penſoient, ni à ſon exiſtence dans le decret de Dieu, qui lui étoit commune, non ſeulement avec Abraham, à qui Jeſus Chriſt ſe compare, mais encore avec les plus vils inſectes, ni à ſa qualité de Pere de pluſieurs nations. Ils ne parloient que de ſon exiſtence actuelle, témoin ce qu'ils diſent, *Tu n'as pas encore cinquante ans, & tu dis que tu as veu Abraham.* Nous diſons que ç'auroit été leur donner le change, & ſe moquer d'eux, pour ne pas dire les tromper, que de faire ſemblant de répondre à leur objection, qui roule uniquement ſur l'exiſtence actuelle, & ne rien dire qui ne tende ailleurs.

Mais ſi la doctrine des équivoques a lieu, & ſi lors qu'on nous interroge il nous eſt permis de répondre d'une maniere qui n'ait aucun rapport à l'interrogation qu'on nous fait, de quoi nous ſervira-t-il d'oppoſer aux Sociniens que la réponſe qu'ils attribuent à Jeſus Chriſt n'étoit nullement à propos? Ne pourront-ils pas dire qu'il importe peu qu'elle le fût, ou qu'elle ne le fût point, la ſincerité n'ayant point de loi qui demande qu'on ré-

ponde

ponde à propos, & d'une maniere conforme à l'intention de celui à qui on répond?

On peut appliquer ceci à tous les autres endroits de l'Ecriture, qui contiennent les verités de la foi, & il n'en restera pas un seul, dont on puisse s'assurer d'avoir le vrai sens. Qu'on ne me dise pas en effet que si on ne peut s'assurer du veritable sens de l'Ecriture par les circonstances du texte, on le pourra par l'autorité de l'Eglise. J'ai trois réponses à faire à cette objection.

La premiere qu'il est tousjours facheux de s'ôter les moyens de disputer par l'écriture, soit contre les heretiques, soit contre les orthodoxes, & qu'il faut regarder comme tres suspecte, pour ne rien dire davantage, une doctrine qui jette dans une telle extremité. Si cela est il faudra effacer des eloges que S. Paul donne à ce sacré livre celui qui porte qu'il est propre à convaincre les contredisans.

La Seconde que si on ne peut conter que sur les endroits de l'Ecriture, dont l'Eglise a determiné le sens par ses decisions, il y en aura tres peu dont on ait quelque certitude, puis qu'il y en a tres peu, sur le sens desquels elle ait prononcé.

La troisiéme que l'objection pourra étre appliquée aux textes sur lesquels on fonde l'autorité de l'Eglise. D'où saura-t-on que ces textes donnent à l'Eglise l'autorité qu'on lui attribuë, si on ne peut conter sur le sens naturel des mots, & sur les circonstances du texte? On ne peut en effet produire sur ceci

le

le jugement de l'Egliſe. C'eſt de ce jugement qu'il s'agit. On eſt en péne de ſavoir ſi ce jugement eſt certain. On demande ſi l'Egliſe ne peut pas ſe tromper dans ſes deciſions. Par conſequent il n'eſt pas permis de ſuppoſer qu'elle ne le peut, comme on le ſuppoſeroit ſi on ſe fondoit ſur ce qu'elle auroit prononcé.

Tout cela fait voir que l'uſage des équivoques n'eſt nullement innocent. C'eſt un moyen propre à ruiner la certitude, & par conſequent à aneantir la foi, le commerce, & la Societé. L'autoriſer c'eſt rétablir les confuſions que la police & la Religion avoient entrepris de faire ceſſer. Ainſi on ne ſauroit trop deteſter cette pernicieuſe doctrine, ni s'oppoſer trop fortement à l'attentat de ceux qui entreprennent de la répandre parmi les Chrétiens.

CHAPITRE XV.

Où l'on confirme tout ce qui vient d'être dit par la conſideration de ce qu'on a touſjours creu ſur le ſujet de la ſincerité & de la candeur.

TOut ce que je viens de dire fait voir clairement que l'uſage des équivoques, & des reſtrictions mentales n'eſt autre choſe qu'un art de pallier le menſonge, & de

de le rendre plus subtil, sans le rendre plus innocent. Tout cela fait voir que rien n'est opposé à la sincerité & à la candeur que l'un & l'autre de ces artifices. Mais ceci paroîtra encore plus clairement si on fait attention à deux verités, qu'on a tousjours regardées comme indubitables, & dont personne, que je sache, ne disconvient. L'une qu'il n'y a point de vertu plus genante, ni plus difficile à pratiquer que la sincerité. L'autre qu'il n'y en a point de plus necessaire, & qu'en particulier la confiance, & la Societé civile ne sauroient subsister un moment si cette vertu étoit bannie de la terre.

Car pour la premiere où est celui qui n'a chaque jour une infinité d'occasions d'exercer sa vertu en tâchant d'accorder à cet égard, soit son interet, soit son inclination, avec son devoir? Où est celui qui n'est obligé de faire mille efforts, & de se faire mille violences, pour s'empêcher de violer les regles de la sincerité & de la candeur? Il y a tres peu de momens dans la vie où il ne nous importât de persuader aux autres le contraire de ce que nous savons, ou que nous pensons. Rien ne seroit plus commode, soit pour nôtre propre interet, soit pour l'interet des autres, que de le pouvoir faire innocemment. Mais les loix sacrées de la sincerité s'y opposent. Ainsi rien n'est plus génant que cette vertu. C'est ce qu'il n'est pas necessaire de prouver. Chacun le sent assés de soi même.

D'un autre côté il n'y a personne qui ne voie tres distinctement, que si la sincerité étoit

étoit absolûment bannie de la terre, & qu'il fût permis de tromper, de mentir, & de confirmer par le serment les fausſetés & les menteries qu'on profereroit, la Societé civile ne subsisteroit plus. Sur quoi pourroit-on conter dans cette supposition? De quoi est-ce que la parole nous serviroit? Et ne faudroit-il pas que les hommes fussent incessamment aux mains les uns avec les autres pour s'arracher par force & par violence ce qu'il seroit impossible d'obtenir par la persuasion?

Rien donc n'est plus constant que ces verités. Rien cependant ne seroit plus faux que toutes les deux, si l'usage, soit des équivoques, soit des restrictions mentales, n'avoit rien d'opposé à la sincerité. Car pour commencer par la seconde, deux choses me paroissent également constantes sur ce sujet.

La premiere que dans cette supposition le dehors d'un homme de bien, & celui d'un fourbe, seront les mêmes. Il y pourra bien avoir quelque difference dans l'interieur, mais il n'y en aura point dans l'exterieur. Ils pourront diriger diversement leurs intentions, & ranger leurs pensées chacun à sa maniere. Mais pour ce qui regarde leurs discours & leurs actions, il n'y aura point du tout de difference. Ils diront tous deux le contraire de ce qu'ils pensent, & toute la difference qu'il y aura, c'est que l'un le dira sans chercher aucun détour interieur, & l'autre ne le dira qu'aprés avoir trouvé en son esprit un moyen bon ou mauvais d'accorder ses discours avec sa conscience.

Ima-

Imaginons nous par exemple que les Archers dont nous avons parlé, rencontrant un des complices des voleurs aprés lesquels ils couroient, & ne le conoissant point, lui eussent fait la même question qu'ils firent à François d'Assise. Il auroit fait sans doute la même réponse, & toute la difference qu'il y auroit eu, c'est qu'il y auroit eu plus de subtilité, & de raffinement dans la réponse de l'un que dans celle de l'autre. Quoi qu'il en soit les Archers auroient été également trompés par les deux.

L'autre chose qui me paroit certaine sur ce sujet, c'est que ce n'est pas cet interieur de la sincerité qui est utile & necessaire pour le public, mais le dehors. Je veux dire qu'il n'importe point au public que ceux qui parlent usent d'equivoques & de restrictions, ou n'en usent point. Ce qui lui importe c'est qu'on dise la verité. Les équivoques & les restrictions sont aussi opposées à l'interet de ceux à qui on parle que le mensonge. Ce qui importoit aux Archers, dont j'ai deja parlé plusieurs fois, n'étoit pas que François fît une réponse ambiguë, mais qu'il leur apprît la verité.

Que tous les hommes du monde mentent tousjours, ou que ne mentant jamais, ils déguisent la verité par des équivoques & des restrictions mentales, on en sera aussi peu instruit par l'un que par l'autre. On sera ou également trompé, ou également incertain. En un mot dans cette supposition la sincerité pourra bien être utile à celui qui la possede, mais elle ne servira de rien à la Societé. Elle

lui

lui fera les mêmes prejudices que le menſonge. Ainſi ce qu'on a creu juſqu'ici de la neceſſité & de l'utilité de cette vertu n'eſt qu'une chimere.

Je dis la même choſe de ces difficultés, & des génes où elle nous met. Toutes ces difficultés, ſe reduiront, non à nous mettre au deſſus de nôtre interet, non à aimer la verité ſouverainement & par deſſus tout, comme on l'a creu juſqu'ici, mais tout au plus à trouver quelque défaite, bonne ou mauvaiſe, ſubtile, ou groſſiere, pour accorder en quelque façon ce qu'on dit avec ce qu'on ait. Ainſi tout au plus cette vertu ſera difficile aux ſimples, aux ignorans, aux perſonnes groſſieres & mal élevées. Mais tous ceux qui ont quelque lumiere & quelque ouverture d'eſprit, ſe tireront ſans aucune péne des plus mauvais pas. Malheur dans cette ſuppoſition à ces ſimples, à ces povres d'eſprit, de qui le Fils de Dieu dit pourtant que le royaume des cieux eſt à eux. Les gens d'eſprit ſont tout autrement privilegiés que ces miſerables. Ils peuvent dire les plus inſignes fauſſetés ſans bleſſer tant ſoit peu la ſincerité, & ſans intereſſer leur conſcience.

Encore ai-je remarqué dans l'un des chapitres precedens, qu'il n'eſt pas neceſſaire ſelon les Caſuiſtes que les équivoques ſoient fort ſubtiles & fort recherchées, pour être d'uſage. Les plus groſſieres ſelon eux ſuffiſent, & à péne y a-t-il de perſonne aſſés ſtupide qui n'en puiſſe trouver quelqu'une.

Ainſi dans cette ſuppoſition on peut être auſſi

aussi interessé, qu'on voudra, aussi possedé de l'amour du monde, sans cesser d'être sincere; & la sincerité en un mot sera d'un côté la vertu du monde la plus inutile, & de l'autre la vertu la moins incommode, puis que d'un côté elle ne fera pas plus de bien à la Societé que la fourberie & le mensonge, & que de l'autre on pourra en observer les loix sans se faire la moindre violence.

CHAPITRE XVI.

Où l'on examine les raisons des Casuistes pour les équivoques.

IL ne me reste plus qu'à répondre aux objections des Casuistes. C'est ce qui ne me sera pas difficile aprés les remarques que j'ai déja faites dans le chapitre XII. Theophile Rainaud Jesuite a publié un assés gros livre sur ce sujet pour répondre à Jean Barnes Benedictin Anglois, qui avoit attaqué Lessius sur cette matiere. Il y a dans son ouvrage beaucoup d'invectives contre ce Moine, mais peu de raisons. D'ailleurs celles qu'il produit sont tres foibles.

Il allegue en premier lieu l'exemple d'Abraham, qui craignant les violences de Pharaon, dit que Sara étoit sa sœur. Mais il n'y a en ceci ni mensonge, ni équivoque. Témoin ce que le Patriarche lui même dit Gen. XX. 12. *Dans la verité elle est ma sœur, fille*

le de mon pere, quoi qu'elle ne ſoit pas fille de ma mere.

Il allegue en deuxiéme lieu l'exemple de Jeſus Chriſt, qui dit aux Apôtres, *Lazare nôtre ami dort, & je vai le reveiller*, & aux Juifs, *Abattés ce temple, & je le releverai dans trois jours*, ce qui étoit ſi équivoque, qu'on lui donna un ſens tout different de celui que Jeſus Chriſt avoit dans l'eſprit. Mais cet exemple ne prouve rien, & je l'ai fait voir dans le chap. XII. Nous ne condamnons pas toute ſorte d'équivoques, mais ſeulement celles qui partent d'un veritable deſſein de tromper, & il eſt certain que celles du Fils de Dieu n'étoient nullement de cet ordre. Ce fut même la groſſiereté des Diſciples, & la malignité des Juifs, qui les empécha d'entendre les diſcours de Jeſus Chriſt, non pas l'ambiguité de ce qu'il diſoit.

Cet Auteur produit en troiſiéme lieu quelques exemples des Saints, particulierement celui de S. Felix de Nole, & celui de S. Athanaſe, qui étant pourſuivis, & rencontrés, mais non reconus par les perſecuteurs, leur dirent, l'un qu'il ne conoiſſoit pas Felix, l'autre qu'ils pourroient joindre bien tôt Athanaſe, s'ils faiſoient un peu plus de diligence. Mais comme ces Saints n'étoient nullement impeccables, la preuve qu'on prend de leurs actions n'a rien qui doive nous arréter.

Rainaud ajoûte que l'uſage des équivoques ne choque ni le precepte negatif, qui nous defend de mentir, puis que ce qu'on dit eſt ve-

veritable; ni l'affirmatif; qui ordonne de dire la verité, puis que nonobſtant ce precepte il y a diverſes occaſions où l'on peut ſupprimer des verités non neceſſaires. Mais il eſt aiſé de répondre que l'uſage des equivoques eſt un veritable menſonge, comme on l'a fait voir dans les chapitres precedens. Et quand méme on ne pourroit pas lui donner ce nom, il ſuffiroit de ſavoir qu'il eſt directement oppoſé à la ſincerité & à la ſimplicité, pour nous perſuader qu'il n'eſt nullement innocent.

Enfin ce Jeſuite dit que ſelon la remarque de Chryſippe, rapportée par Aulugelle, il n'y a point de diſcours ſi clair & ſi ſimple, qui ne puiſſe recevoir pluſieurs ſens divers: D'où il conclut que ſi l'uſage des equivoques étoit criminel il faudroit ne parler jamais. Mais j'ai déja remarqué dans un autre endroit qu'il ne s'agit pas ici des equivoques involontaires, mais ſeulement de celles qui partent d'un deſſein formé de tromper, & de jetter dans l'erreur.

Rien donc n'eſt plus foible que les raiſons des Caſuiſtes, & il eſt étonnant que n'en ayant point de meilleures, ils n'abandonnent pas une doctrine auſſi décriée, & auſſi viſiblement impure que celle ci.

SECOND TRAITE'.

DE L'INTERE'T.

Où l'on examine cette queſtion, s'il eſt permis aux Chrétiens, ſoit d'en exiger, ſoit d'en prendre.

CHAPITRE I.

Que l'interét eſt neceſſaire dans l'état ou le monde ſe trouve preſentement.

PErſonne n'ignore dans quel décri l'uſure a tousjours été dans le monde. Un grand nombre d'Auteurs modernes ont pris le ſoin de ramaſſer ce que les Anciens en ont dit, & chacun peut le voir, ou dans ces Auteurs, ou dans les ſources. On la deteſte aujourd'hui autant que jamais, & il eſt certain en effet qu'on n'en ſauroit, ni dire, ni penſer méme, trop de mal, ſi on la conſidere telle qu'on la pratique aujourd'hui en divers endroits de l'Eu-

l'Europe. C'eſtſans doute une des plus cruelles inventions de la cupidité, qui donne aux avares le moyen de s'engraiſſer, je ne dirai pas du travail & de la ſueur, mais du ſang & de la ſubſtance des miſerables.

Mais auſſi d'un autre côté le monde eſt aujourd'hui dans un tel état, que ce ſeroit lui rendre un tres mauvais office, que d'ordonner que tous les prêts fuſſent abſolûment gratuits. Il y a par tout une infinité de perſonnes qui ſe trouveroient reduites à de terribles extremités, ſi ce que les uns appellent interét, les autres uſure, étoit abſolûment aboli.

Javouë que tout ceci n'arriveroit pas ſi en aboliſſant l'interét on pouvoit rendre tous les hommes parfaitement charitables. Dans cette ſuppoſition il n'y auroit rien à apprehender. Il y a aſſés de bien dans le monde pour faire ſubſiſter tous ceux qui l'habitent, pourveu qu'il fût bien partagé & bien employé, comme il le ſeroit ſi les loix de la charité y étoient obſervées. Mais comme il faut quelque choſe de plus que des loix & des deciſions pour rendre tous les hommes charitables, comme c'eſt là un effet que ni la loi de Moyſe, ni celle de Jeſus Chriſt méme, n'ont peu operer, comme ſelon toutes les apparences la charité ſera tousjours auſſi rare qu'elle a été, & qu'elle eſt encore aujourd'hui, il faut voir ſi dans cette ſuppoſition il eſt poſſible que le monde ſe paſſe de l'interét.

Je ne ſai ſi je me trompe, mais il me ſemble voir tres diſtinctement que c'eſt ce qui ne ſe peut. Les uns ne peuvent ſe paſſer de pre-

ter, les autres ont besoin qu'on leur prête. S'il n'est pas permis de stipuler aucun interét que deviendront une infinité de personnes, qui n'ont pour tout bien que de l'argent? Ils consumeront en tres peu d'années tout ce qu'ils peuvent avoir, & aprés cela comment subsisteront ils?

Qu'on ne me dise pas en effet qu'ils doivent, apprendre quelque art, ou quelque métier, qu'ils doivent s'appliquer au commerce ou à l'agriculture. Cela est bien tôt dit. Mais en effet trouve t-on qu'il n'y ait pas dans le monde assés de laboureurs, assés d'artisans, assés de Marchands? Les terres ne sont elles pas assés cultivées dans toute l'Europe, à la reserve des lieux qui sont ruinés par la guerre? Et pour ce qui regarde les Marchands & les artisans, n'est il pas vrai que bien loin qu'il y en ait trop peu, il y en a trop, non seulement parce qu'il y en a plusieurs que ces genres de vie ne peuvent faire subsister, mais principalement parce que leur grand nombre les force à chercher chaque jour de nouvelles inventions pour nourrir & pour irriter la vanité & l'intemperance.

Mais ce qui rend les prêts à interét le plus necessaires, c'est à mon sens le besoin qu'en ont ceux qui sont contraints d'emprunter. Si l'interét étoit absolûment defendu, que deviendroient tant de miserables qui ne subsistent que par le moyen de ce qu'ils empruntent? Que deviendroient les Marchands, parmi lesquels il y en a un si grand nombre dont le commerce ne roule que sur des fonds qu'on

qu'on leur a prétés? Que deviendroient tant de bourgeois & de laboureurs qui de temps en temps ſe trouvent ſurpris d'un beſoin preſſant de cent choſes qu'ils ne ſauroient trouver que par cette voie?

S'ils ne trouvent perſonne qui leur prête à interét ce qui leur eſt neceſſaire, comment l'auront ils? Peuvent ils eſperer de trouver à point nommé des perſonnes qui le leur prétent gratuitement? Cela ſe pourroit, ſi comme je l'ai déja dit, tous les hommes étoient charitables. Mais y en ayant ſi peu qui le ſoient, & parmi ceux qui le ſont y en ayant ſi peu qui ſoient en état de préter, au lieu qu'il y en a un nombre ſi prodigieux, qui ont beſoin qu'on leur prête, il eſt evident que cette reſſource n'a aucune proportion avec leurs neceſſités, & je ne craindrai pas de me tromper ſi je dis que ce que les perſonnes charitables peuvent & doivent préter gratuitement, n'eſt pas le centiéme, peut étre pas le milliéme de ce qu'une infinité de perſonnes ont inceſſamment beſoin qu'on leur prête.

Tout cela me perſuade fortement que comme il importe au genre humain que la permiſſion de préter à interét ſoit renfermée dans de certaines bornes, qu'il ne ſoit jamais permis de paſſer, il importe preſque tout autant qu'il ſoit quelquefois permis de préter de cette maniere, & qu'on ne ſouffriroit gueres moins ſi on aboliſſoit abſolûment l'interét, que ſi on le permettoit univerſellement, & ſans reſtriction.

De là je conclus encore, que ceux qui

condamnent l'interét dans des cas où Dieu le permet, rendent un tres mauvais office au public, puis qu'ils reſſerrent tout autant l'uſage d'une choſe, qui quelque dure qu'elle paroiſſe, eſt abſolûment neceſſaire. En particulier ils jettent par là les miſerables dans le deſeſpoir. Ils leur ôtent le ſeul remede qu'ils trouvoient à leur indigence, & ne leur en fourniſſent aucun qui puiſſe ſuppleer le defaut de celui ci.

Ainſi je croi que le devoir d'un Theologien eſt de ſe garder preſque également de permettre l'interét dans les occaſions où Dieu le condamne, & de le condamner dans les cas où Dieu le permet. Ce ſont là deux excés qu'on doit tâcher d'eviter. Il ne tiendra pas à mes ſouhaits que je ne les evite tous deux. Mais il faut quelque choſe de plus que des ſouhaits pour le faire. Il faut un ſecours tout particulier de la grace, & je le demande de tout mon cœur à l'Auteur de cette grace, à ce Pere de lumieres, duquel deſcend toute bonne donation, & tout don parfait.

CHA-

CHAPITRE II.

S'il eſt permis de prendre interêt.

ETAT DE LA QUESTION.

LA queſtion que j'ai deſſein de traiter dans cette diſſertation conſiſte en un mot à ſavoir s'il eſt permis aux Chrétiens de prendre & d'exiger ce qu'on appelle interêt. Mais quoi que le ſens de cette queſtion paroiſſe aſſés clair, il n'y aura point de mal à faire quelques petites obſervations pour tâcher de l'éclaircir davantage.

I. Le ſujet de la queſtion c'eſt l'interêt. J'entends par ce mot tout ce que le creancier ſtipule en prétant, ou exige dans la ſuite, au dela de ce qu'il préte, quel que ſoit le titre en vertu duquel il l'exige.

Pour mieux comprendre ceci il eſt bon de ſavoir qu'il y a deux ſortes de prêts, que nôtre langue confond, mais que la Latine diſtingue fort nettement, appellant l'un *Commodatum*, l'autre *Mutuum*. Le *commodatum* a lieu lors qu'on pretend de retirer, non l'équivalent de ce qu'on préte, mais la choſe même en eſpece comme parlent les Juriſconſultes, ou en nombre, comme parlent les Philoſophes. Ainſi quand je préte un cheval, ou un livre, je me propoſe de retirer, non un autre cheval, ou un autre livre, mais preciſement

sement ce méme cheval, & ce méme livre que je prête.

Le *mutuum* est cette espece de prêt en vertu duquel on se propose de retirer, non la chose méme qu'on prête, en nombre, ou en espece, mais l'equivalent. Comme quand je prête cent écus, je n'entends pas que mon debiteur me rende les mémes pieces de monnoie que je lui mets entre les mains, mais d'autres semblables, ou equivalentes. La méme chose a lieu à l'égard des fruits, & generalement de toutes les choses qui se consument par leur usage.

Il ne s'agit pas ici de la premiere de ces deux especes de prêt. En effet on convient que celle ci est essentiellement gratuite, ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse se faire payer l'usage des choses qui en sont ordinairement la matiere. Mais alors ce n'est plus un prêt. C'est un autre traité different du prêt & qu'on nomme louage. *Conductio*, & *locatio*, *conductio* en celui qui prend à louage, & *locatio* en celui qui donne de cette maniere.

La question donc se reduit à cette espece particuliere de prêt, qu'on nomme en Latin *mutuum*, & qui a pour objet l'argent monoyé, les fruits, & les autres choses qui se consument par leur usage. On demande si lors qu'on prête quelqu'une de ces choses il est permis de stipuler, & ensuite d'exiger, quoi que ce soit au dela de ce qu'on prête, par exemple si prêtant cent écus je puis exiger qu'on m'en rendra quelque temps aprés cent-un. Les cent qu'on prête s'appellent le capi-

tal

tal, ou le principal, en Latin *Sors*, & cet écu qu'on prend au dela des cent qu'on avoit prétés, s'appelle interét.

II. Il faut remarquer qu'il y a deux divers titres en vertu desquels on peut stipuler cet interét. Le premier est la perte que le creancier souffre en consequence du prét, soit qu'on suppose que ce prét l'empéche de gagner ce qu'il n'a pas, soit qu'on suppose qu'il lui fait perdre ce qu'il a déja. Le second est l'usage que le creancier permet au debiteur de faire de ce qu'il lui préte. lui faisant payer, soit cet usage, soit les avantages qu'il en retire.

Lessius pretend que le mot d'interét designe proprement ce qu'on retire en vertu de ce premier titre, je veux dire ce dédommagement qu'on reçoit des pertes qui sont les suites du prét, & que ce qu'on retire en vertu du second de ces titres s'appelle usure.

La verité est que ces deux termes sont symonymes dans leur origine, & designent la méme chose. Mais l'usage y a mis quelque difference. Le premier est un peu plus general que le second. Lors qu'on parle de l'usure, on entend ordinairement un interét injuste, & defendu par les loix divines ou humaines : Au lieu que l'interét designe également ce qu'il est defendu & ce qu'il est permis de prendre. C'est en ce dernier sens que nous prendrons tousjours ce terme dans ce traité.

III. Il faut remarquer que lors qu'on demande si l'interét est permis, on ne parle pas

d'une permiſſion *poſitive*, par laquelle le Legiſlateur, quel qu'il ſoit, declare qu'on peut innocemment, ſoit le ſtipuler, ſoit le prendre. On parle d'une permiſſion *negative*, qui conſiſte uniquement en ce qu'il ne ſoit pas defendu.

IV. On ne demande pas s'il eſt permis en toute ſorte d'occaſions, & à l'égard de toute ſorte de perſonnes. On convient aſſés qu'il ne l'eſt pas en ce ſens. On demande s'il l'eſt quelquefois, & en de certains cas.

V. On demande tout auſſi peu juſqu'où cet interét peut aller, ou quel en doit étre le pié, comme on parle. On demande ſeulement s'il y en a quelqu'un de permis.

VI. On ne demande pas ſi l'interét eſt permis par les loix civiles. On ſait qu'il y a des Etats dans l'Europe, où l'interét eſt permis de cette maniere, & d'autres où il eſt defendu. Mais on demande s'il eſt permis par la loi divine.

Quelqu'un peut étre s'imaginera qu'on peut conclurre l'une de ces choſes de l'autre. Car comme Dieu nous ordonne de nous ſoûmettre aux loix civiles des lieux où nous vivons, on peut dire qu'il nous defend l'interét, dés là que les loix civiles des lieux où nous nous trouvons le condamnent, & qu'au contraire il permet tout ce que ces loix ne condamnent pas.

Mais quoi que j'admette la premiere de ces conſequences, je n'admets pas la ſeconde. Il n'eſt jamais permis de prendre interét dans les lieux où les loix civiles le defendent. Mais

il

il peut y avoir du mal à en prendre là où elles le permettent.

La raiſon du premier eſt que tous les Chrétiens, car je ne parle pas maintenant des Juifs, qui ont d'autres imaginations, tous les Chrétiens, dis-je, ſont d'accord que Dieu ne commande à perſonne de prendre interét. Tout au plus il le permet. Par conſequent il eſt impoſſible que ce ſoit une action neceſſaire & bonne en ſon genre. Ce n'eſt tout au plus qu'une action indifférente. Or j'ai fait voir dans mon traité de la Conſcience que dans les choſes indifférentes il faut obſerver les loix civiles, & ſe ſoûmettre aux ordres des Souverains. Ainſi ſi les loix civiles condamnent l'interét, il ſera mal fait de le ſtipuler & de l'exiger.

Mais il n'en eſt pas de même de la permiſſion que ces loix peuvent accorder. Car outre qu'elles tolerent quelquefois des choſes qu'elles n'approuvent pas, de quoi ſerviroit-il qu'elles permiſſent abſolûment l'interét, qu'elles l'approuvaſſent, qu'elles l'ordonnaſſent même, ſi Dieu l'avoit défendu, comme pluſieurs le pretendent?

Ainſi pour faire qu'on puiſſe prendre interét il faut bien que les loix civiles le permettent, & c'eſt là une condition abſolûment neceſſaire. Mais ce n'eſt pas un fondement ſuffiſant pour en pouvoir prendre. Il faut quelque choſe de plus. Il faut que la loi divine le défende tout auſſi peu que les loix humaines. L'union de ces deux conditions ſuffit, mais quelle que ce ſoit des deux ſans l'autre ne ſuffit pas.

VII. La loi de Dieu peut condamner l'interét en deux manieres, l'une directe, l'autre indirecte. Premierement en defendant expreſſement, & en autant de mots, ſoit d'en ſtipuler, ſoit d'en prendre. En deuxiéme lieu en nous preſcrivant des devoirs qu'on ne puiſſe remplir ſi on en prend. Ceux qui condamnent l'interét pretendent que Dieu l'a defendu en l'une & en l'autre de ces deux manieres. Ils produiſent d'un côté quelques endroits de l'Ecriture, où il leur ſemble que Dieu condamne formellement cet uſage. Ils diſent d'ailleurs qu'il eſt directement oppoſé à la juſtice & à la charité, ces deux grands devoirs que la loi & l'Evangile nous recommandent ſi fortement. C'eſt ce qu'il faut examiner avec quelque ſoin. On va tâcher de le faire dans les chapitres ſuivans.

CHAPITRE III.

Que les endroits de l'Ecriture qu'on allegue ſur ce ſujet ne prouvent point qu'il y ait du mal à prendre interét.

CEux qui condamnent l'interét appuient leur ſentiment ſur trois divers ordres de paſſages. Les premiers ſont quelques endroits de la loi, qui preſcrivent aux Iſraelites ce qu'ils doivent obſerver ſur ce ſujet, & qui ſe reduit à deux choſes. L'une qu'il leur étoit de-

fendu de prendre interét de ceux de leur nation, ſoit povres, ſoit riches. L'autre qu'il leur étoit defendu d'en prendre des étrangers povres, & permis d'en prendre des étrangers riches. C'eſt ce qu'on peut voir dans le Levitique XXV. 35. 36. 37. & Deut. XXIII. 19. 20.

Le ſecond ordre comprend quelques endroits des Prophetes, qui condamnent les uſuriers, & qui donnent pour l'un des caracteres de l'homme de bien celui de ne point préter à uſure. Pſ. XV. 5. Ezech. XVIII. 13. & XXII. 12.

Dans le troiſiéme ordre il n'y a qu'un ſeul endroit du nouveau Teſtament, mais qu'on regarde comme deciſif. C'eſt cette parole celebre de Jeſus Chriſt, *Prétés ſans en rien eſperer.* Luc. VI. 35.

Mais il eſt facile de voir que ni aucun de ces endroits de l'Ecriture, ni tous enſemble, ne prouvent pas ce qu'on pretend, & que quelques uns méme prouvent le contraire. Il eſt clair en premier lieu que les invectives des Prophetes contre l'uſure ne prouvent rien, parce qu'elles n'ont pour objet que l'uſure que la loi condamne. Ainſi à cet egard tout ſe reduit à ſavoir quelle étoit cette uſure qui étoit condamnée par la loi. La loi au reſte ne defendoit pas abſolûment de préter à interét. Elle le permettoit à l'égard des étrangers riches, & ne le defendoit qu'à l'égard des étrangers povres, & des Iſraelites povres, ou riches.

Cela ſeul fait voir que l'interét n'a rien d'injuſte en lui méme, puis que s'il étoit contrai-

traire à l'équité naturelle, Dieu l'auroit défendu absolûment, & sans exception. S'il le defendit à l'égard des Israelites, ce fut pour des raisons particulieres, qui ne sont pas de ce lieu, & que plusieurs ont touchées, mais qu'aucun peut être n'a mises dans le même jour que M. Puffendorf dans son traité *de Jure naturali lib. V. cap.* 7. Mais puis qu'il le permit à l'égard des étrangers qui auroient du bien, il fit clairement entendre par là que la chose en elle même n'étoit pas injuste.

Il ne faut pas en effet s'imaginer de pouvoir eluder ceci en disant que par ces étrangers, de qui Dieu vouloit qu'on prît interét, il ne faut entendre que ces sept peuples, qu'il avoit commandé d'exterminer sans misericorde. Ceci me paroit peu croyable. Car outre que l'expression de la loi est generale, & qu'il n'est pas permis d'en restraindre de cette maniere le sens, sur tout lors qu'on n'a aucune raison de le faire, outre cela, dis-je, s'il eût été question de ces peuples, Dieu n'auroit pas excepté les povres, comme il ne les exceptoit pas lors qu'il vouloit qu'on les fit perir. Qui croira en effet que commandant de les tuer, il veuille qu'on ne leur fasse point payer d'interét, & qu'on ait plus d'égards pour leur bien que pour leur vie?

Pour ce qui regarde les paroles de Jesus Christ on y peut répondre en deux manieres. On peut dire premierement avec Louis de Dieu que le verbe ἀπελπίζειν, ne signifie pas *esperer*, mais plûtôt *ôter l'esperance*. C'est ce que ce savant Critique prouve par les autres endroits

endroits ou ce terme se trouve employé, & où il est visible qu'il l'est en ce sens. Il le prouve encore par l'autorité de l'Interprete Syriaque, qui l'a entendu de la sorte dans la traduction de ce passage. De sorte qu'à le prendre ainsi il faut rendre les paroles de Jesus Christ par celles ci, *Prétés sans frustrer l'esperance de personne*, ou *sans ôter l'esperance à qui que ce soit*, à peu prés dans le même sens que lors qu'il disoit, *Donne à celui qui te demande, & ne te detourne point de celui qui veut emprunter de toi.* Matth. V. 42.

Mais je veux qu'on s'attache à la version vulgate, & à la nôtre. Je veux qu'on traduise, *Prétés sans rien esperer.* Je soûtiens que ces paroles, même ainsi traduites, ne prouvent pas ce qui est en question. Pour le voir plus distinctement il faut remarquer en premier lieu, qu'il y a trois diverses retributions qu'on peut se promettre en prétant & dont on peut s'imaginer que Jesus Christ exclut l'esperance par ces paroles. La premiere est un office pareil à celui qu'on rend. Je prête aujourd'hui, & on pourra me prêter demain. La seconde est le payement du capital. La troisiéme est le payement de l'interét.

Il faut remarquer en deuxiéme lieu que Jesus Christ peut avoir exclus en deux manieres l'esperance de ces trois retributions, ou comme criminelle, ou comme insuffisante, & nullement propre à servir de motif à une action bonne, louable, & utile pour le salut. Je veux dire qu'on peut s'imaginer que la pensée de Jesus Christ soit, ou qu'on pechera, si

on prête dans l'espérance de recevoir quelque chose, ou simplement qu'en prêtant de cette maniere on pourra bien faire une action de prudence humaine, mais qu'on ne fera pas une action de pieté & de charité, dont Dieu nous tienne aucun conte. A peu prés comme lors qu'il nous defend dans l'Evangile d'inviter nos parens, nos amis, ou nos riches voisins, mais seulement les povres & les impotens. Car comme dans cet endroit son dessein n'est pas de condamner comme criminelle l'action de ceux qui invitent leurs proches, leurs amis, ou leurs voisins, mais seulement de faire entendre que c'est là une action inutile pour le salut, & à laquelle Dieu n'a aucun égard, il est tres possible qu'il ait eu la méme penfée dans les paroles dont nous recherchons maintenant le sens.

Cela posé de la sorte je dis que pour prouver par là qu'il est mal fait de prendre interét, il faudroit de toute necessité faire voir en premier lieu que Jesus Christ exclut l'espérance de la troisiéme de ces retributions, ou seule, ou conjointement avec les autres. Ensuite il faudroit prouver qu'il l'exclut, non comme insuffisante pour faire une bonne action, mais comme mauvaise. A moins que de prouver ces deux propositions on ne sauroit rien conclurre de ces paroles. Personne pourtant ne les prouve. Je suis méme fort trompé s'il est possible de le prouver. Ce n'est pas tout. Je croi qu'il est aisé de prouver solidement le contraire.

En effet si Jesus Christ excluoit cette espérance comme criminelle, ou cette exclusion

tom-

tomberoit ſeulement ſur l'eſperance de la troiſiéme de ces retributions, qui eſt celle de l'interét, ou elle tomberoit ſur l'eſperance de toutes enſemble. On n'oſeroit dire le dernier. Car ſi cela étoit ce ſeroit pecher que de préter dans l'eſperance de recouvrer le principal, ou de recevoir à nôtre tour un ſemblable office, ce que perſonne ne dira. On peut dire tout auſſi peu le premier. Car il eſt viſible que Jeſus Chriſt regarde principalement à la premiere retribution. C'eſt ce qui paroit par le verſet precedent. *Si vous prétés à ceux de qui vous eſperés de le recevoir, quel gré vous en ſaura-t-on? Car les malvivans prétent auſſi aux malvivans, afin qu'ils en reçoivent la pareille.* Cela eſt clair, & ne demande point de Commentaire.

La méme choſe paroit par les paroles ſuivantes. Car aprés avoir dit, *Prétés ſans en rien eſperer*, Jeſus Chriſt ajoûte, *Vôtre recompenſe ſera grande, & vous ſerés fils du Souverain, car il eſt benin, envers les ingrats, & les méchans.* Par ces paroles Jeſus Chriſt nous invite à faire ce que Dieu fait. Dieu répand ſes bienfaits ſur des ingrats. Nous devons faire la méme choſe, & par conſequent préter ſans en rien eſperer. Ainſi préter ſans en rien eſperer c'eſt préter à des gens, qui pourroient bien étre ingrats. Mais en quoi eſt ce que cette ingratitude peut conſiſter? Eſt ce en ce qu'on ne nous payera pas l'interét? Si cela eſt tous ceux qui ne le payent pas ſont des ingrats, ce que ceux contre qui je diſpute preſentement n'ont garde de dire. Sans doute cette ingratitude conſiſte, ou en ce qu'ils ne

nous

nous rendent pas le capital, ou en ce que leur ayant prété lors que nous l'avons peu, ils ne nous rendent pas un semblable office, quoi qu'ils le peussent, & que nous en eussions besoin.

On ne peut donc pas dire que Jesus Christ ne regarde qu'à la troisiéme retribution. Il regarde visiblement aux deux autres. Ainsi n'excluant pas les deux premieres comme injustes, on ne peut pretendre qu'il rejette de de cette maniére la troisiéme. S'il exclut cette troisiéme, ce qu'on ne prouvera jamais, & qu'il m'importe fort peu de nier, il l'exclut, non comme injuste, mais comme trop basse & trop interessée, pour pouvoir servir de motif à une action qui puisse étre de quelque usage pour le salut.

Il est donc impossible de rien conclurre de ces paroles. C'est là aussi ce que Bannés fait assés entendre, lors qu'il avouë que la preuve que ces paroles fournissent, tire sa force, non des paroles mémes, qui comme il le reconoit, peuvent recevoir d'autres sens, mais uniquement de l'usage que les Papes & les Conciles en ont fait, les employant à prouver que l'usure est defenduë aux Chrétiens, comme elle l'étoit autresfois aux Juifs. Otés cet usage, & arrétés vous aux paroles mémes, vous ne prouvés rien selon cet Auteur. *Bann. 2. 2. quæst. 78. art. 1. dub. 1.*

CHA-

CHAPITRE. IV.

Deux eſpeces d'interét. Si celui de la premiere eſpece eſt injuſte.

IL eſt donc vrai que l'Ecriture n'a rien qui condamne formellement l'interét. Il ne reſte maintenant qu'à voir ſi elle le condamne indirectement, & pour cet effet à examiner ſi l'interét eſt contraire ſoit à la juſtice, ſoit à la charité. Comme il y a de grandes conteſtations ſur le premier de ces points, il ſera bon de s'y arréter, pour tâcher de mettre à cet égard la verité dans ſon jour.

Mais avant que de l'entreprendre il importe abſolûment de ſe ſouvenir de ce que nous avons déja dit. C'eſt qu'il y a un double interét. L'un eſt un ſimple dédommagement des pertes qui peuvent étre les effets du prét; l'autre eſt un gain, ou un profit poſitif, qu'on fait en prétant outre le dédommagement dont j'ai parlé. Lors qu'on retire le premier de ces interéts, on n'a que ce qu'on avoit lors qu'on a prété. Mais lors qu'on retire le ſecond on a quelque choſe de plus, on profite. Quelques uns appellent le premier de de ces interéts, un *interét compenſatif* parce qu'en effet il compenſe les pertes & les dommages que le debiteur a cauſés à ſon creancier. Ils appellent le ſecond un *interét lucratif* parce

ce qu'il donne du gain & du profit à celui qui le reçoit. Ces deux noms me paroiſſent fort bien impoſés, & donnent une idée aſſés nette de la choſe méme.

Comme on conteſte la juſtice de l'un & de l'autre de ces interéts, & que celle du premier a de tout autres fondemens que celle du ſecond, il ſera bon de les conſiderer ſeparement & diſtinctement. Je commencerai par le premier, qui eſt le plus aiſé, & ſur lequel il y a le moins de conteſtations.

A l'égard donc de ce premier il faut remarquer que les préts qu'on fait peuvent cauſer diverſes ſortes de pertes à ceux qui prétent.

Premierement il peut arriver qu'on perde par là l'occaſion de faire quelque profit qu'on auroit fait ſi on n'eût point prété. Par exemple plus un Marchand a de fonds, plus il fait d'affaires. S'il préte une partie de ce fonds, il perd ce qu'il auroit peu gagner en ne prétant point. C'eſt là ce qu'on appelle *profit ceſſant*, *Lucrum ceſſans*.

En deuxiéme lieu il peut arriver que n'ayant pas entre les mains ce qu'on a prété, on ait par là méme perdu les moyens de remedier à des accidens impreveus, qui faſſent perdre, non ſeulement des profits qu'on auroit peu faire, mais encore une partie du bien qu'on poſſedoit déja actuellement. Par exemple on a des maiſons qui auroient beſoin d'étre reparées. On les repareroit ſi on le pouvoit, & on le pourroit ſi on avoit entre les mains ce qu'on a prété. Ne l'ayant pas, il eſt impoſſible qu'on faſſe ces reparations, & cependant les

les maisons tombent en ruine. On a des creanciers qu'on ne sauroit satisfaire, & il faut essuyer leurs contraintes & leurs rigueurs. On est contraint de vendre à vil prix des marchandises qu'on pouvoit esperer de vendre plus cher en un autre temps, &c. C'est ce qu'on appelle *dommage naissant*, ou *emergent*. *Damnum emergens.*

Enfin il peut arriver qu'on perde tout ce qu'on prête, soit par la mauvaise foi du debiteur, soit par l'impuissance où il se trouve de rendre ce qu'il a emprunté.

Il faut remarquer en deuxiéme lieu, que tantôt on prend des precautions contre ces pertes, qui peuvent étre les suites du prét, & que tantôt on en court les risques. Par exemple lors qu'on prête à un debiteur, qui peut se rendre insolvable, tantôt on se fait donner des gages, tantôt on demande des cautions, & tantôt enfin on s'expose volontairement au danger de perdre ce qu'on lui prête.

De méme à l'égard du profit cessant, & du dommage emergent, quelquefois on stipule en gros que le debiteur dédommage le creancier, & s'oblige à ce qu'on appelle *dépends, dommages & interéts*, se reservant d'en faire la liquidation lors que le cas écherra. Quelquefois aussi on regle la chose par avance, & le creancier prend tous ces risques sur soi, moyennant un interét que le debiteur s'oblige de lui payer.

Mais quelque innocent que ceci paroisse, y a bien des Docteurs qui le condamnent en tout,

tout, ou en partie. Par exemple Thomas d'Aquin n'a aucun égard à ce qu'on appelle profit cessant. Scot ne conte pour rien le dommage emergent. M. Genet, & un grand nombre d'autres, ne font point d'état du danger auquel on expose le capital. Lancelot Andreves Evêque de Winchester, & Arctius Professeur à Berne, rejettent également tous ces titres, & soûtiennent que ni aucun en particulier, ni tous ensemble, ne donnent pas le droit de prendre interét. M. Genet parmi les Papistes, & Bodius parmi les nôtres, permettent de prendre quelque chose pour le dommage emergent, mais c'est à la charge qu'on le souffre veritablement, & qu'on n'en fasse la liquidation que lors que la chose sera arrivée. Ainsi ils n'approuvent pas qu'on en convienne en faisant le prét.

Ceci est surprenant. Car si l'interét dont nous parlons ne tend qu'à compenser les pertes & les dommages que le prét cause, & si sur quelque titre qu'on le fonde il ne donne pas un sol de profit, n'y a-t-il pas quelque chose de bizare à pretendre qu'il y ait de l'injustice, soit à le prendre, soit à l'exiger? Quoi donc y a-t-il de l'injustice à reparer les pertes qu'on cause? Et n'est il pas vrai au contraire que la justice veut qu'on les repare? Cependant comme tout ceci est assés contesté, il n'y aura point de mal à l'examiner avec quelque soin, & pour cet effet à parcourir l'un aprés l'autre les trois titres sur lesquels on fonde la justice de cet interét. C'est ce qu'on va faire dans les chapitres suivans.

CHA-

CHAPITRE V.

Si le dommage naissant donne le droit de prendre interét.

IL me semble que la justice de l'interét n'est jamais plus visible que dans le cas de ce qu'on appelle dommage emergent. En effet s'il y avoit quelque chose d'injuste en ceci, cette injustice consisteroit en l'une, ou en l'autre de ces trois choses. Ou en ce que le debiteur repareroit les pertes & les dommages que l'emprunt qu'il a fait au creancier lui a causés, ou en ce que le creancier recevroit & accepteroit ce dédommagement, ou bien enfin en ce qu'il l'exigeroit du debiteur. Cependant je ne voi pas quelle injustice il y peut avoir en quelle que ce soit de ces trois choses.

Car pour la premiere bien loin qu'il y ait de l'injustice en ce que le debiteur repare le prejudice qu'il cause à son creancier, il feroit une injustice visible, s'il refusoit, ou s'il negligeoit de le faire. Il iroit visiblement contre la defense de S. Paul, *Que personne, ne foule, ou fasse son profit du dommage de son frere en aucune affaire.*

Que si la justice oblige le debiteur à dédommager son creancier, je ne voi pas quelle injustice le creancier peut commettre en acceptant ce dédommagement qui lui est offert. Car si le debiteur y est obligé, le creancier y doit

doit neceſſairement avoir quelque droit. Et s'il y a droit, qu'elle injuſtice peut il commettre en le recevant?

Enfin s'il peut l'accepter juſtement & innocemment, je ne voi pas quelle injuſtice il y peut avoir à l'exiger. En effet il n'y peut avoir d'injuſtice à exiger des choſes juſtes & raiſonnables, telle qu'on vient de voir que celle ci eſt.

Il faut ſeulement remarquer que le creancier peut ſtipuler ce dédommagement en deux manieres. La premiere eſt d'exiger en termes generaux, & indeterminés que ſi le cas y échet le debiteur ſoit tenu d'indemniſer le creancier, & de lui payer tout ce qu'on appelle *dépens*, *dommages*, *& interéts*. La ſeconde eſt devaluer, & de reduire à quelque choſe de fixe tous les dangers auxquels le creancier s'expoſe en prétant, en ſorte qu'il les prenne ſur ſoi moyennant un interét que le debiteur s'oblige de lui payer pendant tout le temps du prét.

Le Docteur Bodius rejette expreſſement & formellement la ſeconde. Mais il ne la rejette pas comme injuſte. Il craint qu'elle ſerve de pretexte & de couverture pour pallier l'uſure. Mais ces ſortes de precautions, qui ſont ſi neceſſaires aux Legiſlateurs, ne conviennent point du tout aux Caſuiſtes. S'il étoit du devoir des Caſuiſtes de condamner tout ce dont les pecheurs peuvent abuſer, il n'y auroit peut étre rien qu'il leur fût permis d'approuver. Car qu'y a-t-il de ſi ſaint dont on n'abuſe? Le devoir des Caſuiſtes eſt de marquer

quer ce qu'il y a de juſte ou d'injuſte, de bon ou de mauvais, de commandé, de permis, ou de defendu dans châque choſe, ſans ſe mettre en péne des fauſſes conſequences qu'on pourra tirer des verités qu'ils propoſent.

Si les uſuriers abuſent de la permiſſion qu'on leur donne d'evaluer les dommages qui peuvent naître de leurs prêts, tant pis pour eux. Mais il ne s'enſuit pas de là qu'il y ait quelque injuſtice dans la choſe méme. S'il y en avoit quelqu'une, il faudroit qu'elle vint de l'une, ou de l'autre de ces deux ſources; ou de ce qu'on fixeroit, & qu'on reduiroit à un certain pié une choſe incertaine en elle méme, & inconuë à l'un & à l'autre de ceux qui en traitent; ou de ce que ceci pouvant ſe faire ſur d'autres ſujets, on ne doit pas le faire ſur celui ci.

On ne dira pas le premier, car combien ne fait on pas tous les jours de traités ſemblables, ſans qu'il y ait perſonne qui les condamne? Les Princes mettent en parti ce qu'on appelle les parties caſuelles, les douanes, les peages, & les autres droits de méme nature. Les Seigneurs de fief font la méme choſe à l'égard de certains droits fortuits, tels que ſont par exemple les lots & ventes. On baille tous les jours à ferme des champs, des vignes, des dîmes, &c. C'eſt à dire qu'on vend les fruits de ces vignes & de ces champs, & le revenu de ces dîmes, quoi que perſonne ne ſache au juſte à quoi ces fruits où ces revenus monteront. Perſonne n'a jamais condamné un uſage, qui a tousjours été aſſés ordinaire.

dinaire. On rencontre un pécheur qui va jetter ſon filé. On lui achette tout ce qu'il prendra, ſans ſavoir, ni s'il prendra rien, ni poſé qu'il prenne, ce que c'eſt qu'il prendra. Chacun a peu lire ce que Plutarque rapporte dans la vie de Solon de la diſpute qu'il y eut ſur ce ſujet entre quelques Mileſiens, & des pécheurs de l'Iſle de Cos, qui aprés un traité de cet ordre avoient tiré un trepié d'or.

On peut dire tout auſſi peu que ceci pouvant ſe faire en d'autres occaſions, il y ait quelque injuſtice à le faire dans celle ci. Car enfin quelle pourroit étre la raiſon de la difference? Je la cherche de tous côtés, & ne l'apperçois nulle part. Perſonne auſſi n'en allegue aucune.

Je ne ſaurois donc me perſuader qu'il y ait quelque choſe d'injuſte dans un tel traité, pourveu qu'on le faſſe de bonne foi, & qu'on n'excede pas dans le prix auquel on met les riſques auxquels le creancier s'expoſe. Il me ſemble méme que cette voie eſt beaucoup plus commode que la premiere, qui remet à liquider les dépens, dommages, & interéts, au temps auquel le creancier les ſouffrira actuellement. On ne ſauroit empécher que ceci ne multiplie les procés preſque à l'infini. Car dans combien de conteſtations n'engagera pas une telle liquidation? Et n'eſt il pas vrai que ſi l'autre voie eſt permiſe, comme on vient de voir qu'elle l'eſt, elle eſt incomparablement plus commode pour les deux parties, le creancier ſachant ce qu'il peut pretendre, & le debiteur n'ignorant pas avec quoi il ſera quitte.

CHA-

CHAPITRE VI.

Si le profit ceſſant donne le droit de prendre interét.

J'Ai déja dit que Thomas d'Aquin ne regarde pas le profit ceſſant comme un titre qui donne le droit de prendre interét. En effet il dit qu'à la verité celui qui préte peut traiter avec le debiteur touchant le dommage emergent, mais qu'il ne le peut à l'égard du profit ceſſant, parce, dit il, qu'on ne peut vendre ce qu'on n'a pas, & que pluſieurs choſes peuvent empécher d'avoir. 2. 2. *quæſt.* 78. *art.* 2. *ad.* 1.

Mais premierement la raiſon que Thomas allegue n'eſt pas ſolide. J'avouë qu'on ne peut vendre ce qu'on n'a pas, & qu'on peut étre empéché d'avoir, j'avouë, dis-je, qu'on ne peut le vendre au méme prix, auquel on le vendroit, ſi on l'avoit actuellement. Mais rien n'empéche qu'on ne puiſſe le vendre à un prix plus bas, & proportionné au degré precis de probabilité qu'il y a qu'on l'aura, comme il paroit par les exemples que j'en ai donnés dans le chapitre precedent.

D'ailleurs Thomas ne devoit pas oublier ce qu'il avoit dit un peu auparavant, *quæſt.* 62. *art.* 4. où il avoit fait voir que celui qui dérobe un argent deſtiné au commerce, eſt tenu de reſtituer ce que cet argent auroit peu

loir. Cette seconde decision ne suppose-t-elle pas qu'on fait tort à celui qu'on empêche de gagner ce qu'il pouvoit gagner legitimement? Et si on lui fait tort de cette maniere, n'est il pas certain que ce qu'on lui fait perdre lui appartenoit en justice, & qu'ainsi il peut l'exiger innocemment?

Ne convient on pas que ceux qui empêchent un artizan, ou un manœuvre de travailler, sont obligés en justice à leur rendre ce qu'ils auroient gagné si on leur avoit laissé la liberté de le faire? Oseroit on cependant nier qu'un Marchand n'ait autant de droit de profiter de son commerce, que ce manœuvre, & cet artizan en ont de profiter de leur travail?

Trois choses me paroissent certaines & inconteſtables sur ce sujet. La premiere que comme la justice n'a point de loi qui m'oblige à m'incommoder pour accommoder mon prochain, elle n'en a point aussi qui m'oblige à renoncer à un profit qu'il m'est permis de retirer de ce qui est à moi, pour procurer à un autre quelque avantage, qui peut à la verité lui étre utile, mais sur lequel aussi il n'a aucun droit.

La seconde que si mon prochain me contraignoit par autorité, par force, ou par fraude à le faire, il me feroit tort, & seroit obligé en justice à le reparer.

La troisiéme que comme je puis renoncer à ce dédommagement si je le trouve à propos, je puis aussi l'exiger sans faire tort à perſonne, & qu'ainsi si mon debiteur & moi en con-

convenons de gré à gré, & que d'ailleurs il n'y ait point d'excés dans l'evaluation que nous en faisons conjoinctement, cette convention n'aura rien d'injuste, en sorte que comme mon debiteur ne me fera point de tort, je n'en ferai point à mon debiteur. Cela est clair, & je ne croi pas qu'il soit necessaire de le prouver.

Il faut seulement remarquer qu'il est assés rare qu'on sache avec certitude quel est ce profit qu'on pourroit retirer de ce qu'on prête. Ceci est d'ordinaire fort incertain. C'est pourquoi si on traite là dessus, il faut necessairement le faire en l'une de ces trois manieres; ou bien en sorte que le creancier remette la chose à la discretion & à la conscience du debiteur, ou le debiteur à celle du creancier; ou bien en sorte que l'on convienne de le faire juger par des personnes desintereſſées; ou bien en sorte qu'on en convienne dans le traité méme, comme j'ai déja dit qu'on peut le faire à l'égard du dommage emergent.

La premiere de ces trois voies seroit excellente, s'il n'y avoit dans le monde que des gens de bien. Mais comme on sait qu'il y en a tres peu, il y auroit de l'injustice à la prescrire. La seconde n'a rien d'injuste, mais elle peut avoir des inconveniens. Il en peut naître des procés, & il est bon de les prevenir si on le peut. La troisiéme me paroit la plus seure, & la plus commode pour les raisons que j'en ai données en parlant du dommage emergent.

Il y a seulement trois precautions à obser-

ver. La premiere c'eſt de prendre garde ſi on avoit effectivement deſſein de donner quelque autre uſage à l'argent qu'on préte. Car ſi on vouloit ſans cela le laiſſer inutile dans le fond d'un coffre, on n'en peut ſtipuler ſur ce fondement aucun interét. La raiſon en eſt que dans cette ſuppoſition il n'y a point de profit ceſſant. On ne perd rien, parce qu'en ne prétant point on ne gagnoit rien. Il faut qu'on eût une intention poſitive de donner quelque autre uſage, & méme un uſage utile, à ce qu'on préte, de le mettre dans le commerce, d'en achetter une maiſon, une terre, une rente &c.

Il eſt vrai qu'il n'eſt pas neceſſaire qu'on ſache determinement quel eſt cet uſage. Il ſuffit qu'on ait une intention generale d'employer ce qu'on a entre les mains au premier uſage utile, dont l'occaſion ſe preſentera. La raiſon en eſt que les meilleures affaires dependent quelquefois des occaſions, & ces occaſions ſe preſentent aſſés ſouvent lors qu'on y penſe le moins, ce qui fait que les habiles gens ont tousjours les yeux ouverts pour les remarquer. Par conſequent cette intention generale eſt équivalente à une intention particuliere & determinée.

II. Il faut qu'on n'ait point d'autre argent libre, qu'on puiſſe ſubſtituer à celui qu'on préte. Car ſi on en a, le prét qu'on fait n'empéchera pas de faire le méme profit qu'on auroit fait en ne prétant point, & de cette maniere encore il n'y aura point de profit ceſſant, il n'y aura point de perte cauſée, par le prét.

J'ai

J'ai dit, *d'autre argent libre*, & cette addition me paroit abſolûment neceſſaire. En effet il eſt tres poſſible qu'on ait d'autre argent mais qu'il ſoit tel, qu'on eſt fortement reſolu de n'y pas toucher, parce qu'on le deſtine à quelque uſage important & privilegié. Un tel argent eſt cenſé employé, & il ne faut point y avoir d'égard. Je ne parle que de celui qui eſt deſtiné au commerce, ou aux autres uſages ſemblables.

III. Il faut ſe garder de mettre à un trop haut prix cette eſperance que le creancier avoit de faire valoir ſon argent. Il faut contrebalancer la poſſibilité de ce qu'on ſe promet avec la poſſibilité du contraire. Il faut avoir égard à l'incertitude de ce profit, & conſiderer que plus cette incertitude eſt grande, plus le prix où l'on doit mettre ce profit eſt bas.

CHAPITRE VII.

Si le riſque auquel on expoſe ce qu'on prête eſt un titre qui donne le droit de prendre interêt.

IL n'eſt que trop ordinaire de voir que ceux qui prêtent dans l'eſperance de recouvrer, ne recouvrent point, tantôt par la mauvaiſe foi du debiteur, tantôt par ſon impuiſſance, ſoit qu'il fût déja inſolvable

lors qu'il a emprunté, soit qu'il le soit devenu dans la suite. On voit quelquefois ce risque lors qu'on fait le prét, & on s'y expose. On demande si ce risque ne peut pas être compensé par l'interét, & si ce n'est pas ici une raison qui donne le droit de le prendre.

Je suis persuadé en premier lieu avec un grand nombre de Casuistes, que ce n'est pas ici un titre distinct du dommage emergent. Car qui peut douter que la perte du capital ne soit un veritable dommage, une perte reelle & positive, non de quelque profit incertain, mais de ce qu'on possedoit actuellement? Qui peut encore douter que cette perte ne soit un effet, & une suite du prét, puis qu'il est certain qu'on ne le souffriroit point si on ne prétoit?

C'est donc là un veritable dommage emergent, non à la verité certain & infaillible, non plus que la pluspart des autres qui portent ce nom, mais possible, ordinaire, & par consequent probable? Ainsi je ne voi pas pourquoi on ne pourroit faire le méme jugement de ce dommage que de tous les autres. Mais quand méme cela ne seroit pas, qui ne voit que la justice n'oblige personne à exposer son bien à un tel danger, & que si on s'y resout on peut mettre ce danger à prix comme on y met les autres risques semblables auxquels on s'expose?

C'est là pourtant une chose que M. Genet n'approuve point. La raison qu'il en donne est assés specieuse mais n'est pas solide. Il dit que si ce que je viens de dire avoit lieu, il arrive-

riveroit une choſe qui lui paroit inſupportable. C'eſt qu'on pourroit exiger un plus gros interét des povres que des riches. Car ſi le riſque qu'on court de perdre le capital eſt un fondement ſuffiſant pour prendre interét, il s'enſuivra que plus ce riſque ſera grand, plus le pié de l'interét devra étre haut. Ainſi ce qu'on préte à un povre courant de tout autres riſques que ce qu'on préte à des riches, il s'enſuivra qu'on peut exiger plus d'interét des premiers que des ſeconds, ce qui paroit abſurde & inſupportable.

J'avouë que cela paroit abſurde, & inſupportable. Mais pourquoi le paroit-il? Eſt ce qu'il y ait quelque choſe de contraire aux regles de la juſtice commutative, qui eſt la ſeule dont il s'agit? Point du tout. Une telle juſtice ne s'oppoſe pas à ce qu'on mette un danger plus grand à un plus haut prix qu'un petit. N'importe que le povre en ſouffre, pourveu que ce qu'il ſouffre ne ſoit pas injuſte. La juſtice commutative n'a aucun égard, ni à la povreté, ni aux richeſſes. Elle ſouffre tout auſſi peu que le povre profite aux dépens du riche, que le riche aux dépens du povre. C'eſt pourquoi Dieu defendoit expreſſement dans ſa loi de favoriſer les povres dans les jugemens. Exod. XXIII. 3.

Voici un exemple fort approchant. Un povre & un riche ont quelque choſe ſur deux vaiſſeaux, qu'ils font aſſeurer en méme temps. Le vaiſſeau du riche ne va pas bien loin, & ne court preſque aucun danger. Celui où le povre a quelque choſe va extremement loin,

& court de grands risques. Oseroit on dire que l'Asseureur fait tort à ce povre en lui faisant payer le double ou le triple de ce qu'il exige du riche? Nôtre cas est tout semblable, & je ne croi pas qu'on y puisse trouver quelque difference.

D'où vient donc que ceci paroit absurde? Je suis fort trompé si ce n'est de ce qu'on confond les regles de la justice distributive avec celles de la justice commutative. La justice distributive veut que lors qu'un Souverain fait des impositions sur ses sujets, il charge les riches, & soulage les povres. Ici on fait le contraire, & c'est apparemment ce qui fait qu'on en est choqué. Il faloit considerer que le payement de l'interét compensatif est un acte de la justice commutative, qui rend à chacun ce qui lui appartient, & que c'est uniquement aux regles de cette justice, & non à celles de la justice distributive, qu'il faut avoir égard en exigeant cet interét.

On dira peut étre qu'exiger des povres plus d'interét que des riches est quelque chose d'opposé à la charité. Mais outre qu'il ne s'agit pas presentement de la charité, & que nous ne parlons que de la justice, il faut remarquer que la charité ne s'oppose, ni à ce qu'on prête aux riche à un bas interét, ni méme à ce qu'on leur prête sans interét. Ce qu'elle ne peut souffrir, c'est qu'on exige un trop gros interét des povres, quel que puisse étre d'ailleurs celui qu'on reçoit des riches. Mais peut on soûtenir que l'interét qu'on exige d'un povre est trop haut, lors d'un côté que le creancier

cier eſt auſſi povre que le debiteur, lors de l'autre que l'interét qu'on exige n'eſt pas le tiers, ou le quart de ce qu'il faudroit qu'il fût pour compenſer tout le riſque, auquel le capital demeure expoſé, comme il le ſeroit dans les lieux où les loix ne permettent de prendre que cinq, pour cent, ſi le riſque du capital étoit evalué à vingt pour cent? Oſeroit on dire qu'en ce cas la ce creancier peche contre la charité, ſoit en exigeant cinq pour cent du povre, ſoit en prétant au riche à quatre pour cent.

On peut expliquer ceci d'une autre maniere. On peut dire qu'il y a bien de la difference entre dire que ce n'eſt pas la charité qui porte à prendre un plus gros interét du povre que du riche, & dire qu'en prenant un plus gros interét du povre que du riche on peche contre la charité. Le premier eſt vrai. Ce n'eſt pas la charité, mais la prudence qui porte à exiger un moindre interét d'un homme riche que d'un miſerable. Mais il ne s'enſuit pas de là qu'en le faiſant on peche contre la charité, comme on ne peche pas contre cette méme vertu en rendant dix écus à un riche à qui on les doit, & n'en rendant qu'un à un povre à qui on n'en doit pas d'avantage, encore que ce ſoit, non la charité, mais la juſtice, qui porte à rendre plus au riche qu'au povre.

CHAPITRE VIII.

Que l'interét compensatif ne remedie point aux necessités de ceux qui ont besoin soit de prêter, soit d'emprunter.

CE que j'ai dit jusqu'ici me paroit de la derniere evidence ; mais il faut avouer de bonne foi que tout cela est peu important. Deux principales raisons font souhaitter que l'interét fût permis. L'une que cette espece de prét est assés commode pour de certaines personnes dont tout le bien consiste en argent contant, & qui courent danger de le consumer, s'ils ne le placent à l'interét. L'autre est celui des povres, qui ne trouveront personne, ou presque personne, qui leur prête, si tous les prêts doivent étre necessairement gratuits.

La premiere de ces considerations n'est pas à beaucoup prés aussi pressante que la seconde. Car outre qu'il y a incomparablement plus de gens qui ont besoin qu'on leur prête, que de ceux qui ont besoin qu'on leur emprunte, il est encore certain que les seconds peuvent se passer beaucoup plus facilement de prêter que les premiers d'emprunter. Ceux qui ont de l'argent contant ne manquent pas de moyens pour le faire valoir sans prendre interét, comme on le verra dans la suite. Mais

ſi perſonne, ou preſque perſonne, ne préte aux povres, comme il eſt certain que la choſe arrivera, s'il n'eſt permis de prendre aucun interét, il faut de toute neceſſité que ces miſerables periſſent.

Mais ce que je viens de dire eſt inutile aux premiers, & de peu d'uſage pour les ſeconds. Car pour les premiers, comme ces trois titres, ſoit chacun à part, ſoit tous enſemble, ne tendent qu'à dédommager celui qui préte, & ne lui donnent pas le droit de prendre un ſol au dela, ſoit de ce qu'il aura perdu actuellement, ſoit de ce qu'une juſte eſtimation fait valoir le peril auquel il s'expoſe, il eſt clair que cette eſpece de prét ne tire pas ceux qui cherchent à faire valoir leur argent, de l'embarras où ils ſe trouvent. Il eſt certain méme qu'elle l'augmente. Premierement parce qu'il eſt tres poſſible qu'ils ne voient pas tout le danger auquel ils s'expoſent, y ayant une infinité d'accidens qui arrivent tous les jours, ſans que les plus éclairés les aient preveus. En deuxiéme lieu parce qu'il eſt aſſés rare que les loix permettent de prendre un interét qui compenſe tous les riſques auxquels on s'expoſe. Par exemple lors qu'on préte ſans gages & ſans caution à un povre, on riſque le capital, & le riſque peut étre tel, que peu de gens voudroient le courir pour un interét de quinze, ou de vingt, peut étre méme de trente pour cent. Cependant en bien des endroits les loix ne permettent de prendre tout au plus que cinq ou que ſix pour cent.

Il eſt donc certain que placer ſon argent à un

un interét, qui d'un côté n'excede point le pié fixé par les loix, & qui de l'autre n'ait pour fondement que les trois titres que j'ai indiqués, seroit un tres mauvais moyen pour profiter, & qu'à ne suivre point d'autres regles que celles de l'Economie, & de la prudence charnelle, il faudroit ne préter jamais.

Il importe donc tres peu pour ceux qui ont de l'argent contant que tout ceci soit vrai, ou qu'il ne le soit point, ou pour mieux dire c'est ce qui ne leur importe point du tout. Je ne dis pas tout à fait la méme chose des povres. Il leur importe sans doute, non seulement que ces trois titres soient legitimes, mais encore qu'ils le soient dans toute leur étenduë, & qu'on rejette toutes les restrictions que quelques Docteurs y ajoûtent. Plus il y aura de cas où il soit permis de prendre interét, plus ils trouveront de secours pour leur misere. Mais de bonne foi tout ceci est tres peu de chose. Si celui qui prête ne peut chercher que sa simple indemnité, & s'il ne lui est pas permis de retirer le moindre profit de son prét; si d'ailleurs il ne peut prendre dans le dessein méme de se dédommager plus d'interét que ce que les loix lui permettent, comme en effet ce dernier point doit passer pour inconteſtable, si, dis-je, tout cela est certain, il ne l'est pas moins qu'il n'y aura que que les personnes charitables qui prétent aux povres, & par consequent que les povres seront reduits aux dernieres extremités.

Ainsi l'interét compensatif ne suffisant pas, il faut voir si le lucratif n'est pas legitime.

C'est

C'eſt ce qu'il importe d'examiner avec d'autant plus de ſoin, que ſi on peut faire voir qu'il l'eſt, d'un côté on leve les ſcrupules de ceux qui n'oſent, ni ſtipuler cet interét, ni le prendre, & de l'autre on tire tant ceux qui ont de l'argent contant, que les povres, de l'embarras où l'on vient de voir qu'ils ſont ſans cela. C'eſt à quoi l'on va s'appliquer dans les chapitres ſuivans.

CHAPITRE IX.

De l'interét lucratif. S'il eſt permis. Premiere voie pour prouver qu'il l'eſt.

J'ai déja dit que l'interét lucratif eſt celui qui non ſeulement compenſe toutes les pertes & tous les dommages, que le prét cauſe au creancier, mais outre cela lui donne quelque profit. On demande ſi un tel interét eſt legitime, non à la verité en toute ſorte de cas, mais en quelques uns. C'eſt ce que preſque tous les Theologiens de la communion Romaine, & pluſieurs des nôtres, nient fortement. Mais pluſieurs auſſi tiennent le contraire.

Pour moi je ſuis perſuadé que cet interét peut étre juſte & legitime moyennant cinq conditions, que je croi toutes neceſſaires. La premiere que le creancier ne ſoit pas tenu de préter gratuitement. La ſeconde que le debiteur s'oblige volontairement à payer un tel in-

interét. La troiſiéme que le debiteur doive vraiſemblablement profiter du prét qu'on lui fait. La quatriéme que l'interét qu'il s'oblige de payer n'excede pas le profit qu'il eſpere de retirer du prét qu'on lui fait. La cinquiéme qu'il n'excede pas le pié fixé par les loix.

On eſpere de faire voir dans la ſuite la neceſſité & la juſtice de ces conditions. Ici on ſe contente de dire qu'on croit juſte & legitime l'interét auquel il n'en manque aucune. C'eſt ce qu'on peut prouver en deux manieres, l'une plus courte, mais indirecte, l'autre directe, mais un peu longue. Je commence par la premiere.

Comme il depend du creancier de préter, ou de ne pas préter, il depend de lui, poſé qu'il le faſſe, de préter pour pluſieurs années, pour une année, pour un mois pour une ſemaine, pour un jour méme. Imaginons nous donc que pouvant ne préter que pour un jour, ou une ſemaine, il conſente à préter pour un, ou deux ans, s'obligeant expreſſément à ne pas repeter pluſtôt ce qu'il a prété. Peut on nier que cette renonciation dependant de lui, & pouvant étre utile au debiteur, on ne puiſſe la mettre à prix, ce qui ne ſera en rien different de ce qu'on appelle interét?

Lors qu'on a un droit de ſervitude ſur une maiſon ou ſur un champ, on peut y renoncer pour un temps, ou pour tousjours, & mettre cette renonciation à prix. On peut faire la méme choſe à l'égard des hommages & des redevances. Pourquoi ne le pourroit on pas à l'égard du droit qu'on a de ſe faire payer ce qu'on préte? C'eſt

C'eſt à quoi quelques Caſuiſtes répondent que ſi ce titre eſt diſtinct du profit ceſſant & du dommage emergent il n'eſt nullement legitime. Car, diſent-ils, ou vous retireriés quelque profit, & feriés quelque uſage de cet argent que vous prétés, pendant tout le temps pour lequel vous le prétés, ou il vous ſeroit inutile. Si c'eſt le premier, il vous eſt permis de prendre interét, mais ce n'eſt que parce que vous perdés ce profit que vous pouviés eſperer, ce qui revient à ce qu'on appelle *profit ceſſant*. Mais ſi cette ſomme devoit vous étre inutile, vous n'avés aucun droit de faire achetter à vôtre prochain l'utilité qu'il en pourra retirer. Vous devés la lui laiſſer gratuitement, & ne lui pas envier le profit qui lui en reviendra.

Mais en effet rien n'eſt plus foible que cette réponſe. Elle ſuppoſe deux choſes également fauſſes. L'une que dans les traités que nous faiſons avec nos prochains il ne nous eſt permis de chercher que nôtre ſimple indemnité. L'autre, qui eſt une ſuite de la premiere, que nous ſommes tenus de faire gratuitement pour nos prochains tout ce que nous pouvons faire ſans rien perdre.

Si la premiere avoit lieu le commerce ſeroit eſſentiellement injuſte, car il ne conſiſte qu'à tâcher de profiter ſur ce que l'on vend. Mais en effet pourveu que le profit qu'on fait n'ait rien de contraire, ni à la charité, ni à la juſtice, ce qui n'eſt pas impoſſible, il eſt permis de le rechercher.

Si la ſeconde étoit veritable il faudroit condam-

damner cent choſes qu'on fait tous les jours, & où l'on n'a jamais trouvé rien à dire. Par exemple j'ai deux maiſons, dont l'une m'eſt inutile, m'eſt méme à charge, parce qu'en effet perſonne n'y habitant elle deperit. Car tout le monde convient qu'une maiſon inhabitée ſe ruine plus en quatre ans, qu'elle ne ſe ruineroit en ſix s'il y avoit quelqu'un qui y habitât. J'ai deux exemplaires d'un méme livre, dont l'un m'eſt tres inutile. Senſuit il de là que je ne puis, ni vendre, ni donner à louage, ſoit cette maiſon, ſoit ce livre?

Ne voit on pas tous les jours que dans les grandes villes on loüe les fenétres d'où l'on peut voir commodement quelque ſpectacle, ou l'entrée de quelque Ambaſſadeur, ou de quelque Prince, quoi que le maître de la maiſon n'y perde rien, & n'en ſouffre aucune incommodité? Ne fait on pas méme payer la veuë de certaines curioſités de l'art ou de la nature, quoi que cette veuë ne les altere pas tant ſoit peu?

Trouve-t-on mauvais qu'un Marchand verrier, ou Fayencier, donne à louage dans des occaſions extraordinaires, des vaſes de criſtal, ou de porcelaine, quoi que ces deux eſpeces de marchandiſe ne ſe deteriorent pas le moins du monde par leur uſage? Je dis la méme choſe d'un Jouaillier, à qui on permet de louer ſes bijoux.

On ne trouve pas mauvais que des Princes, des Seigneurs, des particuliers, ſe faſſent payer la permiſſion de chaſſer & de pécher en de certains endroits qui dependent d'eux, &

d'y

d'y prendre, soit des oiseaux de passage, soit des poissons qui ne paroissent qu'en de certains temps, quoi qu'il ne perdent rien en le permettant.

En un mot il y a une infinité d'occasions où personne ne trouve mauvais qu'on vende, soit la proprieté, soit l'usage, de certaines choses qui ne coûtent rien, & qui étoient aussi inutiles à ceux qui les vendent qu'utiles à ceux qui les achettent. Pourquoi ceci se faisant si innocemment par tout ailleurs, ne pourroit on le faire sans injustice dans nôtre sujet?

Pour moi je suis persuadé que puis que la renonciation que le creancier fait au droit qu'il auroit de se faire payer sur le champ, ou du moins quelque temps aprés, est avantageuse au debiteur, & que d'ailleurs le creancier a aussi bien le droit de ne l'a pas faire que de la faire, il depend de lui de la faire gratuitement, ou de la mettre à un prix raisonnable, & quel que ce soit de ces deux partis qu'il prenne, il ne fera aucun tort à qui que ce soit.

CHAPITRE X.

Seconde maniere de prouver la juſtice de l'interét lucratif.

MAis laiſſons ces détours à part, & conſiderons la choſe en elle méme. Il ſuffit, ce me ſemble, que le creancier permette au debiteur de ſe ſervir de ce qu'il lui préte, pour lui donner le droit de s'en faire payer l'uſage. En effet ſi on peut innocemment donner à louage une maiſon, un cheval, des bœufs, des outils, & cent autres choſes de méme nature, ſi on peut s'en reſerver la proprieté, & s'en faire payer l'uſage, pourquoi ne pourroit on pas faire la méme choſe de l'argent, & generalement de tout ce qui entre dans le commerce ?

On répond qu'il n'y a point de conſequence à tirer du contract de louage, à celui qui contient ſtipulation d'interét, parce qu'on pretend qu'il y a trois differences conſiderables, qui font voir clairement que tout autant que le contract de louage eſt juſte & innocent, tout autant celui de l'interét eſt injuſte.

La premiere que la matiere du contract de louage eſt une choſe utile & fructueuſe, au lieu que le conctract d'interét roule ſur des choſes ſteriles, & qui ne ſauroient porter aucun fruit : D'où l'on conclut qu'encore qu'on puiſſe

puiſſe vendre les fruits des premieres, il ne s'enſuit pas qu'on puiſſe vendre les fruits des ſecondes, qui n'en ont aucun.

La ſeconde que les choſes qu'on louë ſont des choſes qui durent, & qui ſubſiſtent aprés méme qu'on s'en eſt ſervi, ce qui fait qu'on peut en ceder l'uſage, ſans en abandonner la proprieté. Mais l'argent ſe conſume par ſon propre uſage, & on ne ſauroit s'en ſervir ſans le depenſer. Ainſi il eſt impoſſible d'en ceder l'uſage ſans en abandonner la proprieté.

La troiſiéme que les choſes qu'on louë appartiennent tousjours au locateur, & jamais au locataire. Ainſi le locateur peut s'en reſerver la proprieté, & en vendre l'uſage. Mais il n'en eſt pas de méme de l'argent qu'on préte, & generalement de tout ce qui eſt la matiere de cette eſpece de prét, qu'on nomme en Latin *mutuum*, on dit que les choſes prétées de cette maniere appartiennent en propre, non à celui qui les a prétées, mais à celui à qui on les a prétées. C'eſt ce qu'on prouve par trois conſiderations.

La premiere qu'il paroit bien que la choſe prétée eſt au debiteur, puis qu'il peut en faire ce qu'il lui plait, ce qui n'a lieu, ni dans cette eſpece de prét, qu'on nomme *commodatum*, ni dans le contract de louage. En effet, ni le commodataire, ni le locataire, ne peuvent pas faire ce qu'il leur plait de ce qu'on leur a prété ou loué. Ils n'en peuvent retirer que le ſeul uſage qu'on leur a permis, & dont on eſt demeuré d'accord avec eux. Ainſi le debiteur pouvant faire ce qu'il lui plait de

ce

ce qu'on lui a prété, il paroit qu'il en eſt le maître, & qu'ainſi le prét lui en a donné la proprieté.

II. Martinon pretend qu'il eſt evident que la choſe prétée eſt, non au creancier, mais au debiteur. Car, dit il, ſi elle ſe perd, quoi que ce ſoit par un cas fortuit, & ſans qu'il y ait de la faute du debiteur, la perte ne laiſſe pas de tomber ſur lui, ce qui n'arrive, ni dans le *commodatum*, ni dans le louage. En effet ſi la choſe prétée de cette façon, *commodata*, ou louée, vient à perir par un cas fortuit, par exemple par le feu du ciel, elle ſe perd, non pour le conte du commodataire, ou du locataire, mais pour celui du proprietaire. Cette raiſon eſt aſſés ſpecieuſe, & je ſuis ſurpris de ne voir que Martinon ſeul qui s'en ſoit ſervi.

III. On fait valoir l'etymologie du mot Latin *mutuum*. On dit qu'il vient de ce changement de domaine qui en eſt l'effet, & qu'on l'appelle *mutuum*, *quaſi ex meo tuum*.

Mais il n'y a rien en tout cela qui doive nous arréter. Il ſeroit premierement à ſouhaitter que ceux qui ſoûtiennent que l'argent eſt ſterile de ſa nature, s'expliquaſſent un peu plus diſtinctement qu'ils ne font. Comment entendent ils ce qu'ils diſent? Prennent ils cette expreſſion à la lettre? & veulent ils dire que l'argent ne produit rien phyſiquement? Si on l'entend de la ſorte j'en conviendrai; mais en méme temps je demanderai ce que produit un navire, une maiſon, un carroſſe, qu'on prend à louage.

S

Si on entend que l'argent ne produit rien moralement, & qu'on n'en tire point d'avantage, je demanderai comment on peut le pretendre, puis que le contraire eſt ſi evident. Qui ne voit les utilités, qu'on retire de l'argent, ſoit lors qu'on s'en ſert à achetter des maiſons, des terres, & d'autres choſes ſemblables, ſoit lors qu'on le fait valoir dans le commerce? Ainſi cette raiſon n'eſt appuyée que ſur une miſerable equivoque, & par conſequent ne doit paſſer que pour un ſophiſme aſſés puerile.

On répond qu'à la verité on trouve le moyen de faire valoir l'argent, mais que c'eſt l'induſtrie de ceux qui l'ont entre les mains qui fait cet effet, d'où l'on conclut que ce ſont eux ſeuls qui doivent en profiter. Mais il eſt étonnant qu'on ſe paye de ſi peu de choſe. J'avouë en effet que l'induſtrie du debiteur eſt l'une des cauſes du profit que l'argent apporte. Mais je ſoûtiens que cette cauſe n'eſt pas la ſeule. L'argent y contribuë auſſi de ſon côté. Car comme l'argent ſans induſtrie ne donneroit point de profit, l'induſtrie ſans argent n'en donneroit pas davantage. Il eſt donc juſte d'imputer une partie de ce profit à l'argent, & une autre à l'induſtrie de celui qui le fait valoir.

C'eſt ce qu'on voit dans quelques contracts de louage. Un champ ne rapporte rien s'il n'eſt cultivé. Des outils qu'on loüe à des artizans ne feront rien, non ſeulement ſi on ne s'en ſert, mais encore ſi on ne ſait l'art de s'en ſervir. Tout cela pourtant n'empéche pas

pas qu'on ne puiſſe ſe faire payer, ſoit les fruits de ce champ, ſoit l'uſage de ces outils. Pourquoi donc ne pourroit on pas faire la méme choſe de l'argent, & des autres choſes ſemblables?

Rien donc n'eſt plus foible que cette premiere raiſon. La ſeconde n'eſt pas meilleure. On dit que l'argent ſe conſume par ſon uſage. J'ai déja fait voir le contraire. J'ai fait voir qu'à la verité il y a bien des cas où l'uſage conſume en tout ſens ce qu'on emprunte; mais que ce n'eſt pas pour ces ſortes d'emprunts, que nos Theologiens veulent qu'on paye interét. C'eſt pour ceux qui laiſſent ſubſiſter moralement, & dans l'equivalent tout au moins, ce qu'on emprunte.

Une ſomme d'argent qu'on préte à un homme pour la mettre dans le commerce ne ſe conſume pas davantage par là qu'une pareille ſomme qu'on met entre les mains d'un ſimple Commis pour l'employer à un ſemblable uſage, plus encore qu'une autre ſomme que l'on confie à un aſſocié, à qui l'on en donne la direction. Ce debiteur, ce Commis, ce aſſocié, s'en défont en la méme maniere & dans les mémes intentions. Quoi qu'ils s'en défaſſent tous, on avouë que le commettant, que celui qui le met entre les mains de ſon aſſocié, en demeurent tousjours les maîtres. Pourquoi ne pourroit on pas dire la méme choſe du Creancier?

Si le fonds mis entre les mains du Commis ou de l'aſſocié ſubſiſte tousjours dans l'equivalent, pourquoi un ſemblable fonds, mis en

entre les mains du debiteur, & employé au méme uſage, ne pourroit il pas ſubſiſter?

CHAPITRE XI.

Si le prét tranſporte la proprieté

IL ne me reſte plus à examiner que la troiſiéme raiſon des Caſuiſtes. Comme elle eſt beaucoup plus ſpecieuſe que les deux autres, je m'y arréterai un peu davantage. On dit que l'argent qu'on préte appartient en propre à celui à qui on le préte, & on en conclut que puis que cet argent eſt à lui, l'uſage lui en appartient, & qu'ainſi on ne peut l'obliger à payer cet uſage ſans lui faire tort.

La conſequence eſt neceſſaire, & on ne peut le nier ſi on en admet le principe dans toute ſon étenduë, je veux dire ſi on avouë que l'argent prété appartient tousjours à celui à qui on le préte. Mais auſſi je ne conviens pas de ce principe. Je ne dis pas à la verité qu'il eſt tousjours faux. Je me reduis à deux choſes. L'une que s'il eſt vrai il ne l'eſt qu'en de certains cas, & à l'égard de quelques eſpeces particulieres de prét : L'autre que des trois raiſons, par leſquelles on s'imagine de le prouver, les deux ſont vaines & ſophiſtiques, & l'autre n'a lieu tout au plus qu'en de certains cas tres diſtincts de ceux qui font le ſujet de cette queſtion.

Premierement la raiſon priſe de l'etymolo-

gie du *mutuum* est ridicule. Saumaise a fait voir par l'autorité de Varron que ce terme vient du Sicilien μόϊτον, qui signifie une gratification, une reconnoissance, & une recompense. Voyés ce qu'il en a dit dans son traité *de usuris* chap. I. On seroit bien mieux fondé à dire que les Romains appelloient les debtes *æs alienum*, & faisoient entendre par là que selon eux les sommes empruntées appartenoient, non au debiteur, mais au creancier.

La raison de Martinon est assés frappante, mais n'est pas solide. Il dit que si l'argent prété de cette maniere vient à se perdre par un cas fortuit, la perte tombe sur le debiteur. Ce qu'il dit est vrai, & Justinien le decide formellement dans le troisiéme livre de ses Institutes, Tit. 15. Mais il ne s'ensuit pas de là que le debiteur soit maître de ce qu'il doit.

La raison en est qu'il y a plusieurs cas dans lesquels la perte causée par un accident fortuit ne tombe pas sur le proprietaire, mais sur quelque autre. C'est ce qui arrive selon tous les Jurisconsultes dans le dépôt, dans le prét qu'on appelle *commodatum*, & dans le contract de louage, non à la verité tousjours, mais toutes les fois que le depositaire, le commodataire, & le locataire s'y obligent expressement & formellement. C'est encore ce qui arrive dans les contracts d'asseurance, où c'est l'asseureur seul qui court les risques, quoique la proprieté demeure tousjours au Marchand qui a fait asseurer.

Ainsi

Ainſi la regle de Martinon ne peut ſubſiſter qu'en y ajoûtant cette exception, *A moins qu'on n'en ait convenu autrement.* Les quatre exemples que je viens de produire font voir clairement que cette exception eſt neceſſaire, comme de mon côté je ne nie point que pourveu qu'on l'ajoûte la regle ne ſoit certaine & infaillible. On voit cependant que nous ſommes dans le cas de l'exception, puis que lors qu'on préte à interét le debiteur prend volontairement les riſques ſur ſoi, & s'oblige, quoi qu'il puiſſe arriver, à rendre la ſomme qu'on lui a prétée.

La premiere raiſon n'eſt pas dans le fond plus ſolide que les deux autres. Elle roule ſur une ſuppoſition, qui n'eſt veritable qu'en de certains cas. On dit que le debiteur peut faire ce qu'il lui plait de ce qu'on lui préte. J'avouë qu'il le peut quelquefois, mais je ſoûtiens qu'il ne le peut pas tousjours. Il y a des occaſions où on le lui permet. Mais ſouvent auſſi on fait le contraire, & on lui preſcrit l'emploi particulier qu'on entend qu'il donne à la matiere du prét.

Par exemple lors qu'on met un fonds entre les mains d'un Marchand pour le faire valoir dans le commerce, on ne lui permet pas de le jouer, de le diſſiper, de le donner à ſes enfans. On l'oblige à l'employer dans le negoce, & on ne lui permet d'en faire que ce ſeul uſage.

Quelquefois méme on lie davantage le debiteur. On ne lui préte qu'à condition qu'il emploiera ce qu'on lui préte à un uſage par-

ticulier & determiné, en sorte qu'on suit ce qu'on prête, & qu'on ne s'en dessaisit que lors que l'emploi se fait. Par exemple lors qu'on prête une somme, pour en payer une autre à un creancier anterieur & privilegié, en la place duquel on est subrogé. Par exemple encore lors qu'on prête pour achetter des biens meubles ou immeubles, sur lesquels on se reserve une hypotheque particuliere.

Dans ces occasions, & dans quelques autres semblables, dira-t-on que le debiteur a droit de faire ce qu'il lui plait de ce qu'on lui prête? Dira-t-on par consequent qu'il en est le maître? Les Jurisconsultes conviennent que la proprieté consiste à pouvoir disposer comme on voudra de ce qu'on possede, c'est à dire à pouvoir, non seulement s'en servir, non seulement le consumer, mais le donner, le vendre, l'engager, &c. C'est par là qu'ils la definissent, disant avec Bartole que *Dominium est jus perfectè disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur.* Ainsi le debiteur dont nous parlons n'ayant pas un tel droit, & ne pouvant faire de ce qu'on lui prête que de certains usages particuliers, qui lui sont prescrits, il est clair qu'il n'en est pas le proprietaire.

Il est étonnant que les Theologiens de la communion Romaine conteſtent ceci, puis qu'ils savent, non seulement le dire, mais le presser, & le faire extremement valoir dans les occasions. Personne n'ignore la celebre dispute du Pape Jean XXII. contre les Cordeliers. Le Pape pretendoit que les Cordeliers

liers étoient maîtres du pain qu'ils mangeoient, & le prouvoit par cette raiſon, que ſi ce pain n'étoit pas à eux, ils commettoient une injuſtice en le mangeant puis qu'ils mangeoient ce qui ne leur appartenoit pas. Les Cordeliers au contraire ſoûtenoient dés lors, & ſoûtiennent encore aujourd'hui, avec tous les autres Docteurs de la communion Romaine, particulierement avec Bellarmin, Leſſius, Martinon, Maimbourg, que ce n'eſt pas une conſequence. Ils diſent qu'il ne ſuffit pas de pouvoir conſumer le pain pour en être maître, qu'il faut en pouvoir faire tout autre uſage qu'on voudra, le donner, le vendre, l'engager, &c. D'où ils concluent que les Cordeliers n'ayant pas ce droit, ils ne ſont pas maîtres de ce qu'ils mangent.

C'eſt ce qu'ils éclairciſſent par cet exemple, qu'ils ne manquent jamais d'alleguer. Dans un feſtin chaque invité peut manger ce qui lui eſt ſervi, mais il ne peut l'emporter, ou l'envoyer chés lui ſans une permiſſion particuliere du maître. Il ajoûtent que les Cordeliers ont le même droit & rien au dela.

Si tout cela eſt vrai, comment peut on dire que les debiteurs dont nous parlons ont la proprieté de ce qu'on leur prête, puis qu'ils ont encore moins de liberté que les Cordeliers, n'ayant pas le pouvoir de conſumer & de dépenſer ce qu'on leur confie?

Ceci ſeul fait voir la foibleſſe d'une raiſon dont Thomas d'Aquin, & pluſieurs autres, ſe ſont ſervis. Ils diſent qu'on ne ſauroit ceder l'uſage d'une choſe que cet uſage doit conſumer,

ſans en ceder la proprieté. Si cela eſt les Cordeliers ont perdu leur procés, & il faut malgré eux qu'ils ſoient les maîtres du pain qu'ils mangent, puis qu'on leur permet de le manger, & de le conſumer en le mangeant.

Ces mémes Theologiens font encore une autre remarque, qui eſt conſiderable. Ils diſent qu'une des choſes qui font voir que ni les Cordeliers, ni les autres Moines, ne ſont pas les maîtres du pain qu'ils mangent, c'eſt qu'aprés méme que le Superieur le leur a donné, il peut le leur ôter ſans leur faire tort. Ils concluent de là que ce pain n'eſt pas veritablement à ces Moines, puis que s'il l'étoit perſonne n'auroit droit de le leur ôter. Si cette raiſon eſt bonne, qui peut m'empécher d'en faire l'application à nôtre ſujet? En effet le debiteur eſt ſi peu maître de ce qu'il a emprunté, que le creancier peut le contraindre de le lui rendre, & ne lui fait aucun tort en l'y contraignant, au contraire le debiteur fait tort au creancier s'il le refuſe.

Il eſt donc vrai que les raiſons par leſquelles on pretend prouver que le *mutuum* tranſporte tousjours le domaine & la proprieté ne le prouvent point. Neantmoins comme les Juriſconſultes anciens & modernes l'aſſeurent tous d'une voix, & que leur autorité eſt d'un tres grand poids ſur des matieres de la nature de celle ci, que d'ailleurs tout cela ne fait rien pour la deciſion de cette queſtion, je ne m'oppoſe pas à ce qu'on le croie.

Je veux donc que le *mutuum* tranſporte tousjours le domaine & la proprieté. Que s'enſuivra-

vra-t-il? Est ce qu'on ne peut se reserver le domaine & la proprieté des choses qui sont la matiere ordinaire du *mutuum* lors qu'on en accorde l'usage? Point du tout. Il s'ensuivra seulement que si on le fait, le contract par lequel on le fera, ne sera pas un *mutuum*.

C'est ce qu'on peut éclaircir par un exemple fort approchant. Tous les Theologiens & tous les Jurisconsultes conviennent qu'il est essentiel au *commodatum* d'être gratuit. Mais s'ensuit il de là qu'on ne puisse se faire payer l'usage des choses qui sont la matiere ordinaire de cette espece de prêt? Qui oseroit le dire? Tout ce qu'il est permis d'en conclurre, c'est que lors qu'on le fait ce n'est plus un prêt, mais un contract de louage.

Encore de méme qu'il soit essentiel au *mutuum* de transporter le domaine & la proprieté, il n'est pas à dire qu'on ne puisse se reserver le domaine & la proprieté des choses qui sont la matiere ordinaire du *mutuum*. Il s'ensuit seulement que si on le fait, ce n'est pas un *mutuum*, mais un contract d'une espece particuliere, auquel il faudra donner un autre nom, & l'appeller, ou collocation, ou action, ou rente, ou ce qu'on voudra.

Qu'on distingue donc deux questions, qui sont en effet tres differentes l'une de l'autre. L'une si on peut se reserver la proprieté de l'argent qu'on prête, l'autre si lors qu'on le fait, c'est cette espece de prêt qu'on nomme en Latin *mutuum*. Qu'on prononce ce qu'on voudra sur la seconde de ces questions. C'est à quoi je prends d'autant moins d'interét, que

je suis persuadé que c'est une pure question de mots. Mais qu'on n'en tire point de conséquence pour la premiere, qui demeure encore indecise, & que j'espere de decider dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XII.

Réponse à une objection.

ON dira peut être que ce que je viens de dire fait voir clairement qu'on peut se reserver la proprieté des choses dont on accorde l'usage, mais que cette proprieté ne sauroit durer que tout autant que ces choses subsisteront, & que dés que l'usage qu'on permet d'en faire les aura détruites, le droit qu'on y avoit le sera de méme, le droit en general, & celui de proprieté en particulier, demandant necessairement un objet actuellement subsistant. Comme donc nous pretendons que la proprieté que le creancier se reserve sur ce qu'il préte, subsiste aprés méme que ce qu'il a prété n'existe plus, il semble, non seulement que toutes nos preuves sont détruites par cette seule consideration, mais encore que nôtre pretension est absurde & insûtenable.

Pour lever cette difficulté, qui n'est pas petite, il faut I. distinguer deux choses dans ces sortes de biens, qu'on pretend qui se consument par leur usage, ce qu'il y a de physique

que & de materiel, & ce qu'il y a de moral; d'un côté les eſpeces, & de l'autre la valeur à laquelle ces eſpeces ſont appreciées. La valeur peut étre la méme quoi que les eſpeces ſoient differentes. Par exemple un certain nombre de Louis d'or, de piſtoles, de Guinées, de Sequins, de Ducats, de Ducatons, de Rixtallers, ou d'autres eſpeces de monnoie quelles qu'elles ſoient, fera également une ſomme fixe & determinée, comme de vingt, ou de trente mille francs, & celui qui ayant cette ſomme en Louis d'or, changeroit ces Louis d'or en piſtoles, ou en Guinées, auroit tousjours la méme ſomme quoi qu'il n'eût plus les mémes eſpeces. D'un autre côté la valeur peut changer quoi que les eſpeces demeurent les mémes. C'eſt ce qui arrrive lors qu'on hauſſe ou qu'on baiſſe la monnoie.

II. Il faut remarquer que cette valeur, cette ſomme de vingt, ou de trente mille francs par exemple, n'eſt pas ſeulement attachée à l'or, ou à l'argent monnoyé, mais auſſi à une infinité d'autres choſes, ſurtout à celles qu'il eſt facile de vendre, & qui ont, ou un prix fixe, & arrété, comme l'or & largent non monnoyé, ou du moins un prix courant, comme la pluspart des marchandiſes. Sur ce fondement perſonne ne fait ſcrupule de dire qu'un Marchand a cent mille francs, qu'il eſt riche de cent mille francs, qu'il a un fonds de cent mille francs, ſans entendre qu'il ait tout cela en argent contant, mais ſeulement qu'il l'a, ou en argent, ou en marchandiſes, deſquelles il retireroit cette ſomme, s'il les expoſoit en vente.

III. Il faut remarquer que les choſes ſe conſument en deux façons, phyſiquement, & moralement. Elles ſe conſument phyſiquement, lors qu'elles ne ſubſiſtent plus nulle part. C'eſt ainſi que les vivres ſe conſument par leur uſage. Elles ſe conſument moralement, lors qu'on ceſſe de les poſſeder, quoi qu'elles ſubſiſtent ailleurs. De cette maniere on conſume l'argent lors qu'on le dépenſe. Car quoi que cet argent change ſeulement de maître, il ne laiſſe pas de perir moralement pour celui qui le dépenſe, puis qu'il n'en eſt pas moins privé que s'il étoit abſolûment détruit & aneanti.

IV. Il faut remarquer que les choſes mémes qui ne ſe conſument que moralement peuvent ſe conſumer en deux manieres. Premierement en ſorte que les ſeules eſpeces ſe conſument, & que la valeur ſubſiſte: En deuxiéme lieu en ſorte qu'on ſe défaſſe de tout, & qu'on n'ait plus ni valeur, ni eſpeces. Ce dernier a lieu lors qu'on donne, qu'on joüe, qu'on dépenſe. Mais on voit le premier lors qu'on donne la monnoie d'une eſpece pour celle d'une autre eſpece, lors qu'on achette des marchandiſes ſur leſquelles on eſpere de ne rien perdre, ou méme d'y profiter, lors qu'on achette des maiſons, des terres, &c. Car quoi qu'on ſe défaſſe alors des eſpeces, on retient tousjours la valeur, & on n'en eſt pas plus povre qu'auparavant.

V. Il faut remarquer que lors qu'on préte, on peut ſe reſerver quatre choſes. I. Le droit de repeter ce qu'on préte, de celui à qui on

le prête. II. Une hypotheque particuliere, soit sur la chose prêtée, soit sur celle qui sera aquise par le moyen de celle qu'on prête. III. La proprieté des especes mémes qu'on prête, comme lors qu'on prête une somme d'or, ou d'argent pour en faire montre. IV. La proprieté, non des especes, mais de la valeur, à laquelle ces especes montent.

Tout cela posé de la sorte, personne ne nie qu'en prêtant une somme d'argent on ne puisse se reserver les trois premiers de ces droits. C'est ce qui ne souffre point de difficulté. C'est le quatriéme seul qu'on nous conteste.

De mon côté je ne nie pas premierement que dans les prêts ordinaires, on ne transporte le domaine & la proprieté des especes, & c'est là peut étre tout ce que les Jurisconsultes entendent lors qu'ils disent que le *mutuum* aliene la proprieté. En deuxiéme lieu je ne nie pas que lors qu'on prête une somme à quelqu'un qui l'emprunte pour la dépenser, on n'en transporte la proprieté, tant à l'égard des especes, qu'à l'égard de la valeur, se reservant seulement une action personnelle sur le debiteur, qui n'est autre chose que le droit de repeter sur lui la somme qu'on lui a prêtée. C'est ce que je ne veux pas nier, mais c'est aussi ce que je n'oserois affirmer, parce qu'en effet la chose n'est pas sans difficulté.

Tout ce que je pretends c'est que lors qu'on prête une somme pour l'employer utilement, soit dans le commerce, soit autrement, on se reserve, ou du moins on peut se reserver,

le domaine & la proprieté, non des eſpeces, mais de la valeur, en ſorte qu'en quelque partie des biens du debiteur que cette valeur exiſte, elle ſoit, non au debiteur, mais au creancier.

On ne peut nier que ce que je dis ne ſe puiſſe. C'eſt ce qui paroit par l'exemple des commiſſions. Un Commis fait ce qu'il veut des eſpeces. Il les change, il en fait des achats, il fait méme tel achat qu'il veut, il prend des étoffes, du vin, de l'huile, &c. Mais il n'eſt pas le maître de la valeur. Il ne peut ni la donner, ni la diſſiper. *Seigneur, ton marc a fait dix autres marcs*, dit le ſerviteur de la parabole. *Ton marc*, dit il, & non pas le mien, reconnoiſſant par là que le marc appartenoit tousjours à ſon maître, quoi qu'il ſe fût défait d'abord des eſpeces.

Pourquoi ne pourroit on pas ſe reſerver la ſimple valeur de ce que l'on prête, puis qu'on peut ſe reſerver beaucoup davantage, je veux dire tout ce que ce qu'on prête pourra gagner? Dans la parabole, dont je viens de rapporter une partie, & le marc que le maître avoit confié à ſon ſerviteur, & les dix que le premier avoit produits, étoient tous au maître. Pourquoi n'auroit il pas peu ſe reſerver la proprieté de l'un, en abandonnant les autres au ſerviteur.

Enfin le tranſport de la proprieté ne ſauroit ſe faire que par un acte de la volonté du proprietaire, qui y renonce, s'en dépouille, & en inveſtit le debiteur. Si donc le proprietaire ne fait pas cet acte, s'il ne renonce pas

à

à la proprieté de ce qui eſt à lui, s'il veut poſitivement le contraire, s'il ſe reſerve cette proprieté, qui ne voit que la choſe doit neceſſairement demeurer à ſon premier maître? Ainſi demander ſi le creancier peut ſe reſerver la proprieté de ce qu'il prête, c'eſt demander s'il peut vouloir qu'elle lui demeure, c'eſt demander s'il eſt libre, & maître de ſes actions.

Il eſt donc certain que ce que je poſe n'eſt pas impoſſible. Ainſi tout ſe reduit à ſavoir ſi cela ſe fait. Or c'eſt ce qu'il n'eſt pas difficile de decider. La valeur de ce qui a été prêté ſubſiſte tousjours. On ſait où elle eſt. On ſait qu'elle eſt entre les mains du debiteur. Qui peut douter qu'elle n'appartienne à quelqu'un? Mais à qui eſt ce qu'elle appartient? Ce n'eſt pas au debiteur. Si le debiteur en étoit le maître, il pourroit en diſpoſer comme il lui plairoit. Il pourroit la donner, la diſſiper, la jouer, ce qu'il eſt certain qu'il ne peut. Il faut donc neceſſairement qu'elle appartienne au creancier, & ceci eſt d'autant plus inconteſtable, que le creancier peut en diſpoſer comme il lui plaira, & qu'on vient de voir que le debiteur ne le peut. Il peut en faire preſent au debiteur méme, ou à quelque autre. Il peut ſe la faire rendre. Il peut la ceder, la dépenſer, &c.

Qu'on ne me diſe donc plus que la proprieté ceſſe, & s'aneantit dés que la choſe poſſedée ne ſubſiſte plus. Elle ceſſe, je l'avouë, & s'aneantit, ſi la choſe ne ſubſiſte en aucun ſens, ni en elle méme, ni dans ſa valeur.

Mais

Mais si les especes étant détruites ou alienées, la valeur subsiste, si on sait où elle est, y a-t-il quelque chose d'absurde à dire qu'elle appartient à quelqu'un? Et si elle appartient à quelqu'un pourquoi ne sera ce pas à celui qui en étoit maître avant le prét, & qui n'a pas pretendu s'en dépouiller en prétant?

CHAPITRE. XIII.

Recapitulation de ce qu'on a peu voir dans les chapitres precedens.

IL est donc certain que nôtre preuve subsiste, & que les objections des Casuistes ne la détruisent, ni ne l'affoiblissent. L'interét ressemble trop au louage pour laisser croire à ceux qui y feront quelque attention, que le premier soit criminel si le second est juste & innocent. Neantmoins pour mettre cette verité dans un plus grand jour je vai la reduire à un certain nombre de propositions, en partie evidentes, & en partie prouvées dans les chapitres precedens.

I. *On peut se faire payer l'usage d'une chose utile, & dont on se reserve la proprieté.* Cette proposition est evidente, & le contract de louage n'a que ce seul fondement. Il seroit injuste, si cette proposition étoit fausse.

II. *On peut employer l'argent à de tels usages, que quoi qu'on s'en défasse, la valeur, ou l'equi-*

valant, subsiste tousjours, & demeure entre les mains de celui qui en fait cet usage. Cette proposition n'est pas moins evidente que la premiere, & le commerce en est une preuve sensible & demonstrative.

III. *On peut prêter son argent sous cette condition expresse, que celui à qui on le prête l'emploie à l'un de ces usages qui le laissent subsister dans l'equivalent.* C'est ce qui se fait tout les jours, & personne ne le condamne.

IV. *En prêtant son argent de cette maniere, & sous cette condition, on peut se reserver la proprieté je ne dis pas des especes, mais de la valeur de ces especes.* C'est ce que j'ai fait voir dans le chapitre précedent.

V. *On peut se faire asseurer ce qu'on se reserve, sans en perdre la proprieté.* En effet le traité d'asseurance transporte si peu la proprieté, qu'on ne fait asseurer ordinairement que les choses qu'on veut conserver, & qu'on apprehende de perdre.

VI. *Le debiteur peut aussi bien qu'un autre asseurer ce qu'on lui prête.* Ceci est evident. Car pourquoi celui qui a la chose entre les mains, ne pourroit il pas l'asseurer, aussi bien que celui qui ne l'a pas? D'ailleurs le depositaire, le locataire, le commodataire, le font quelquefois. C'est méme ce qui se fait tousjours dans le *mutuum.* Pourquoi ne le pourroit on pas dans les prêts de la nature de celui dont nous parlons?

VII. *Cet equivalent de la somme prêtée, qui demeure entre les mains du debiteur, peut lui être utile, en sorte qu'il profite de l'usage que le prêt*

lui

lui donne le moyen d'en faire. C'eſt ici encore une choſe qu'on voit tous les jours, & le commerce en eſt, non ſeulement un exemple, mais une preuve, à laquelle il eſt impoſſible de reſiſter.

VIII. *Cet uſage peut être mis à prix.* Pourquoi ne le pourroit il pas, puis que le reſte des choſes utiles y eſt mis tous les jours, quoiqu'il y en ait un grand nombre qui ne ſont pas moins incertaines que celle ci ?

IX. *Le creancier peut exiger juſtement ce prix.* Pourquoi ne le pourroit il pas, s'il eſt vrai I. qu'on peut ſe faire payer l'uſage d'une choſe utile, & dont on s'eſt reſervé la proprieté, comme on le peut par la I. propoſition; s'il eſt vrai II. que le creancier s'eſt reſervé la proprieté de ce qu'il prête, comme il paroit par la IV. propoſition; s'il eſt vrai enfin que cet uſage eſt utile au debiteur, & peut être mis à prix, comme il paroit par les propoſitions VII. & VIII.

X. *Ce prix n'eſt autre choſe que l'interét.* Cette propoſition encore eſt inconteſtable, car elle n'eſt autre choſe que la definition de l'interét, & cette definition étant une definition du mot, eſt abitraire.

XI. *Donc on peut exiger l'interét.* Cette conſequence eſt neceſſaire, & on ne peut la nier en admettant les propoſitions qui la precedent.

Il faut ſeulement ajoûter deux choſes. La premiere que quoi je n'aye parlé que de l'argent, je n'ai pas pretendu exclurre le reſte des choſes qui ſe conſument en quelque ſorte par

par leur usage, le blé, le vin, l'huile, les épiceries, les étoffes, &c. Je mets tout dans un méme rang, pourveu seulement qu'on préte ces choses, non pour les consumer, mais pour les mettre dans le commerce. J'avouë en effet qu'on ne peut stipuler un interét lucratif du prét qu'on fait, par exemple du blé qu'on n'emprunte que pour s'en nourrir. Mais si on l'emprunte pour le revendre, & y profiter, on le peut de méme que de l'argent, pourveu que d'ailleurs on ne le mette pas à un trop haut prix.

L'autre chose que j'ajoûte, c'est qu'on ne doit pas s'imaginer qu'il ne soit permis de prendre interét, que de ce qu'on peut mettre dans le commerce. On le peut aussi de tout ce qui donne au debiteur le moyen de faire quelque profit, de quelque nature qu'il soit. Par exemple lors qu'on achette une maison, une terre, un champ, une vigne, &c. On profite de ces differens achats. On habite dans la maison, on jouit des revenus de la terre, on recueille les fruits de la vigne, ou du champ, & ainsi du reste. Par consequent si on fait ces achats de l'argent qu'on a emprunté, cet argent a un usage utile, & qui demande méme moins de soins, & est exposé à moins de risques que le commerce. Ainsi il n'y a point de doute que celui qui a prété cet argent, ne puisse s'en faire payer l'interét.

Je dis la méme chose du blé qu'on préte pour le semer, de ce qu'on préte à un artizan pour achetter des outils, & generale-

ment

ment de tout ce qui donne au debiteur le moyen de gagner & de profiter. Ainſi la grande regle qu'on doit ſuivre pour ſavoir quand c'eſt qu'on peut prendre un interét lucratif, c'eſt de voir quand c'eſt que le debiteur profite du prét qu'on lui fait. S'il n'en profite point, cet interét eſt injuſte, & uſuraire. S'il en profite, il peut étre permis & innocent, pourveu qu'il ne manque pas des autres conditions que j'ai indiquées, & que j'expliquerai dans la ſuite.

CHAPITRE XIV.

Où l'on confirme ce qu'on vient de dire par la conſideration de ce qu'on appelle le contract des trois contracts.

ON n'aura aucune péne à convenir de ce que je viens de dire, ſi l'on conſidere que le traité que je propoſe n'eſt pas dans le fond plus injuſte qu'un autre, que la plus-part des Caſuiſtes de la communion Romaine regardent comme legitime, & qui l'eſt, ce me ſemble ſans difficulté C'eſt celui qu'on appelle le contract des trois contracts. Voici ce que c'eſt.

J'ai de l'argent contant, que je ſerois bien aiſe de faire valoir. Je n'entends pas le commerce, mais je m'adreſſe à un negotiant, qui a la reputation de l'entendre. Je lui remets mon

argent entre les mains, à condition que nous partagerons également le profit qui en pourra revenir. Ce premier contract eſt juſte, & il n'y a perſonne qui le condamne.

Quelque temps aprés nous en faiſons un ſecond. Ce Negotiant eſt bien aiſe de n'étre pas obligé à me découvrir le ſecret de ſon commerce, & le veritable état de ſes affaires. Il m'offre de me faire parti de ce profit incertain que je puis retirer du fonds, que je lui ai mis entre les mains. Il en prend les riſques ſur ſoi, & s'oblige à me rendre annuellement dix pour cent. Ce ſecond traité n'eſt pas moins innocent que le premier, & je ne vois pas ce qu'on y pourroit trouver à redire.

Dans ce ſecond traité le Negotiant n'eſt que mon Commis. Il fait ſeulement valoir le fonds que je lui ai confié. Ainſi ſi ce fonds ſe perd c'eſt pour mon conte. Cela me fait quelque péne. Je propoſe à ce Commis, qui a ce fonds entre les mains, & qui doit ſavoir ce qu'il en fait, de me l'aſſeurer. Il y conſent moyennant cinq pour cent, que je lui donne par an. Ce troiſiéme traité eſt encore tres innocent, & il eſt malaiſé de dire ce qui peut le rendre ſuſpect.

Ces trois contracts ainſi faits il me reſte cinq pour cent fixes & arrétés, qu'on peut appeller interét, profit, revenant bon, ou ce qu'on voudra.

On demande maintenant pourquoi faiſant innocemment ces trois contracts en divers temps, & les uns aprés les autres, on ne pourroit pas les faire tous à la fois. On de

man-

mande pourquoi ce Marchand & moi ne pouvons pas traiter d'abord, & sans circuit sous ces conditions, que je lui mettrai cette somme entre les mains pour la faire valoir dans le commerce, qu'il me l'asseurera contre tous les risques auxquels elle va être exposée, & que cette asseurance déduite il me donnera cinq pour cent pour tout le profit que j'en puis pretendre. On demande, dis-je, ce que ce contract peut avoir de plus criminel que les trois dont j'ai parlé faits en divers temps. J'avouë que quelque effort que j'y fasse je n'y puis rien appercevoir où je voie la plus legere ombre d'injustice.

On peut confirmer tout ceci par cette consideration, qu'aprés avoir fait le premier traité avec celui à qui j'ai confié mon argent, je puis faire les deux autres avec un tiers, n'y ayant point de doute que ce tiers ne puisse d'un côté m'asseurer le fonds, c'est à dire cautionner mon debiteur, & de l'autre me faire parti du profit. Et si un tiers le peut, pourquoi l'associé lui méme ne le pourroit il pas?

Je sai ce que Soto oppose à ceci. Il dit qu'à la verité on peut faire les deux derniers traités aprés le premier, mais que si on les fait le premier ne subsiste plus. Ce n'est plus une societé, comme au commencement, car, dit il, il est essentiel à la societé que le peril soit égal pour l'un & pour l'autre des associés, & ici il est tout d'un côté.

Mais Soto se trompe sans-doute lors qu'il asseure qu'il est essentiel au contract de societé que le peril soit égal pour les associés. Le

droit

droit Romain decide formellement le contraire. Voici les propres termes de la loi 29. ff. *pro socio. Ita coiri societatem posse, ut nullius partem damni alter sentiat, lucrum verò commune sit, Cassius putat, quod ita demum valebit (ut & Sabinus scribit) si tanti sit opera, quanti damnum est, &c.*

J'ajoûte que quand même ce que Soto pretend seroit veritable, il s'ensuivroit tout au plus que ce ne seroit pas ici un contract de societé, mais il ne s'ensuivroit pas que le contract fût injuste. Cependant il importe peu quel nom on lui donne pourveu qu'on le laisse subsister, & qu'on avouë, ce qu'en effet on ne peut nier, qu'il est innocent.

Soto ajoûte une seconde raison, mais comme je l'ai détruite dans l'un des chapitres précedens, il n'est pas necessaire de s'y arrêter. Je dirai seulement que si ce contract est permis, je ne voi pas ce qu'il y peut avoir de criminel dans celui qui porte stipulation d'interét. Car ou ces deux contracts ne sont differens que de nom, ou s'il y a quelque distinction, l'un n'est pas moins juste que l'autre.

Toute la difference qu'il y a c'est que l'un est fondé sur l'usage que le debiteur fait de ce qu'on lui prête, & l'autre sur le profit qu'il espere d'en retirer. Mais comme il ne peut retirer ce profit que par le moyen de l'usage, & que je ne propose de faire payer cet usage, que parce que je presuppose qu'il peut donner du profit, on peut dire que la difference consiste plus dans les termes que dans le fond de la chose même.

Fi-

Figurons nous pourtant qu'il y en ait quelqu'une. Quelle injuſtice y peut il avoir à retirer quelque choſe d'un uſage qui doit donner du profit, s'il n'y en a point à prendre une partie du profit qui doit revenir de cet uſage? Comment pourra-t-on, je ne dirai pas prouver ſolidement, mais comprendre, que n'y ayant point d'injuſtice dans le ſecond, il y en ait quelqu'une dans le premier?

CHAPITRE XV.

Que ce qu'on enſeigne touchant les rentes conſtituées confirme la même choſe.

ON peut encore confirmer tout ce que je viens de dire par l'exemple de ce qu'on appelle rentes conſtituées. Voici ce que c'eſt. Un homme qui a un bien immeuble, a beſoin d'une ſomme, par exemple de cent écus. Pour les avoir il s'adreſſe à quelqu'un qui a de l'argent, & lui offre de lui établir ſur ce bien immeuble qu'il poſſede, une rente annuelle de cinq écus, qu'il s'oblige de lui payer, pourveu que l'autre lui conte preſentement cent écus.

Toute l'Egliſe Romaine approuve ces ſortes de conſtitutions. Le droit Canonique les autoriſe, & les Caſuiſtes les plus rigides les recommandent, & ſouhaittent qu'on les ſubſtituë à tout ce qu'ils appellent contracts uſu-

raires.

raires. Mais il importe abſolûment de ſavoir qu'ils ne les permettent qu'avec de certaines reſerves, qui en rendent l'uſage aſſés limité. Ils en content juſqu'à quatorze, dont les principales ſont I. Que ces rentes ſoient établies ſur des biens immeubles, c'eſt pourquoi ils condamnent les rentes purement perſonnelles, & celles qu'on établit ſur l'argent expoſé au commerce. II. Que ce bien immeuble, ſur lequel on met cette rente, donne effectivement le moyen de la payer. III. Que le bien immeuble venant à perir par un cas fortuit, la rente s'éteigne d'elle méme, *& ipſo facto* comme on parle. IV Qu'il ſoit au pouvoir du debiteur d'amortir la rente toutes les fois qu'il lui plaira, en rendant le prix qu'il en a reçu, ſans que le creancier ait le méme droit.

On regarde toutes ces conditions comme neceſſaires, & Pie V. a defendu expreſſement d'en omettre aucune. Mais il y a deux choſes à remarquer là deſſus. L'une que la Conſtitution de Pie V. n'eſt reçuë, ni en France, ni en Allemagne, ni aux Païs bas, ni méme en Sicile. L'autre qu'on ne croit, ni en aucun de ces endroits, ni ailleurs, que la neceſſité de ces conditions vienne du droit naturel, mais ſeulement du droit poſitif & Eccleſiaſtique.

On tient en premier lieu que ſelon le droit naturel un Marchand & un artizan peuvent auſſi bien conſtituer une rente, l'un ſur ſon commerce, & l'autre ſur ſon travail, qu'un bourgeois ſur ſa metairie, ou ſur ſa maiſon.

Et en effet si ce Marchand & cet artizan entrant dans la societé civile ont peu assujettir ce méme commerce, & ce méme travail, aux impositions, dont le Souverain, quel qu'il soit, les pourra charger dans les occasions, pourquoi ne pourroient-ils pas les assujettir au payement d'une rente, dont il ne leur est pas impossible de s'affranchir?

Je dis la méme chose des rentes purement personnelles. Si les Princes peuvent imposer des tributs personnels, si les sujets ont peu s'y soûmettre sans violer la loi naturelle, si méme cette loi ne defend pas à un homme libre de se rendre esclave, comme tout le monde en convient, ne faut il pas necessairement reconoître que les rentes personnelles n'ont rien d'injuste, & de contraire au droit naturel?

On peut encore confirmer ceci par cette consideration. On convient que les Directeurs des Monts de pieté, qui manquent de fonds pour fournir, soit aux frais necessaires, soit méme aux prêts, pour lesquels on les a établis, peuvent en prendre en établissant des rentes sur les Monts mémes. C'est ce qui se pratique par tout. Voyés *Platel. part.* 3. *cap.* 4. *n.* 657. *&.* 658. Mais qui est ce qui paye ces rentes, que les povres, qui empruntent de ces Monts à gros interét? Et ces povres que peuvent ils obliger que leur travail, ou pour mieux dire que leur misere?

On ne peut donc soûtenir qu'il y ait quelque chose d'injuste, dans les rentes établies, soit sur les personnes, soit sur le travail; & ainsi

ainſi il eſt evident que c'eſt le ſeul droit Canonique & Eccleſiaſtique qui les condamne. Je dis la méme choſe de la permiſſion qu'on donne au debiteur, & qu'on refuſe au creancier, d'amortir la rente toutes les fois qu'il lui plaira. Cette diſpoſition eſt viſiblement du droit poſitif. Le droit naturel n'a rien qui empéche I. Que les rentes ne puiſſent étre perpetuelles, pourveu que les parties en conviennent. II. Que quand méme elles ſeront perpetuelles dans leur établiſſement le méme conſentement qui les a établies ne les amortiſſe. III. Qu'on ne puiſſe les établir pour un certain temps fixé & determiné, par exemple pour dix ou vingt ans. IV. Qu'on ne puiſſe les établir pour tout le temps qu'une perſonne vivra. C'eſt ce qu'on appelle *rentes viageres*. V. Que le debiteur ne puiſſe ſe reſerver la liberté de les éteindre, méme ſans le conſentement du creancier. VI. Que le creancier ne puiſſe ſe faire la méme reſerve.

Tout cela eſt également conforme au droit naturel, & ſi on en convient volontairement, le traité qu'on en fait eſt ſans difficulté valide & obligatoire. Mais cela poſé je demande ſi la rente conſtituée, telle que la loi naturelle la permet, a quelque choſe, ſoit de plus juſte, ſoit méme de plus doux, & de plus favorable pour le debiteur, que le contract d'interét. N'a-t-elle pas méme quelque choſe de de bien plus dur? En effet nous ne permettons de prendre interét que de l'argent qu'on préte afin qu'il ſoit employé à des uſages utiles & lucratifs, & on permet d'achetter des

rentes sans s'informer de l'usage que le vendeur fera du prix de la rente dont il se charge. Ainsi la rente est bien plus propre à achever d'abîmer les miserables, que l'interét.

Je ne sai méme si on ne pourroit pas soûtenir que la rente, telle que les Casuistes avouent que la loi naturelle la permet, n'est autre chose qu'un interét affranchi des limitations & des restrictions que nous y ajoûtons. En effet l'interét n'est autre chose qu'une rente, qui peut étre éteinte lors qu'il plaira à l'une ou à l'autre des deux parties; ou s'il y a quelque difference, elle est si mince & si déliée, qu'on ne la voit point.

CHAPITRE XVI.

Quelques considerations qui confirment la méme chose.

ON peut ajoûter encore quelques reflexions, qui peuvent donner du jour à ce que j'ai dit. La premiere se prend de cet endroit de la loi, qui comme on l'a déja veu, permettoit aux Israelites de prendre interét des étrangers riches, & accommodés. Il n'y a point de doute que cet interét que Dieu permettoit, ne fût un interét lucratif, car il n'est pas concevable qu'il defendît le compensatif, ni à l'égard des étrangers povres, ni à l'égard des Israelites riches. S'il l'eût

l'eût defendu, il auroit autorisé les injustices, n'y ayant rien de plus injuste que de profiter aux dépens d'autrui. Mais si Dieu permettoit l'interét lucratif à l'égard de quelques uns, n'a-t-on pas lieu d'en conclurre qu'il n'a rien d'injuste en soi, & qu'on peut innocemment, soit le prendre, soit le stipuler?

II. Il est difficile de dire quelle injustice il y peut avoir dans un prét à interét, tel que Calvin le propose dans une de ses Epistres. Il faut se representer deux hommes, dont l'un soit incomparablement plus riche que l'autre, mais avec cette difference, que le premier ayant tout son bien en fonds de terre, le second ait le sien en argent contant. Le premier trouve l'occasion de faire une acquisition considerable, qui est fort à sa bien seance, mais qui n'accommode poit le second. Le premier prie le second de lui préter le prix de la terre qu'il veut achetter, & promet de lui en payer un interét qui n'excede pas le revenu de ce qu'il achette. Cela s'execute, & de cette maniere le riche jouït pendant un certain temps de sa terre, & en paye l'interét à l'autre. Je demande ce qu'il y peut avoir d'injust dans ce taité. Ote-t-on au riche quoi que ce soit qui lui appartienne? Bien loin de le faire on lui donne le moyen d'aquerir ce qu'il n'avoit pas. On ne lui fait donc point de tort, & ainsi ce traité ne sauroit étre criminel.

Je dis la méme chose des Marchands. Qu'on s'en figure un qui entend admirablement le commerce, mais qui n'a point du tout de fonds pour s'y appliquer. Quel tort lui fait

on en lui prêtant une somme, qu'il pourra faire valoir de telle sorte, qu'il en retirera trois ou quatre fois plus qu'il ne payera d'interêt? Combien n'en voit on pas qui bien loin de se ruiner par là s'enrichissent? Qui ne voit même que le commerce ne sauroit subsister sans ce secours?

III. Personne ne condamne le cautionnement, & personne ne s'avise de soûtenir qu'il y ait de l'injustice, soit à l'exiger, soit à l'accepter. Il est pourtant vrai qu'à considerer la chose en elle même il a quelque chose de bien plus dur, & de bien plus choquant, que l'interêt. L'interêt ne consiste qu'à faire part du profit que le prêt a donné le moyen de faire, il ne consiste, dis-je, qu'à en faire part à celui de qui on a reçu ce secours, ce qui est si visiblement raisonnable, que la simple reconnoissance devroit y porter, & qu'en effet il faut être extremement interessé pour ne le pas faire de soi même, & de son propre mouvement.

Par le cautionnement au contraire on paye ce qu'on n'a point emprunté. Un autre en a fait ses usages, bons ou mauvais. Il l'a dissipé, il s'en est entretenu, & en a entretenu sa famille. Mais pour lui, qui ne s'en est jamais prevalu le moins du monde, il faut qu'il le rende, il faut que pour expier l'imprudence & la mauvaise conduite d'un autre il tombe dans la misere & dans l'indigence, lui & ses enfans. Peut on nier que ceci ne paroisse tout autrement opposé à l'équité naturelle, que l'interêt? Cependant personne ne le condam-

ne

ne, & tout le monde se déchaine contre l'interét. Peut on nier que le prejugé n'ait plus de part dans ce procedé, que la lumiere?

IV. Enfin tous les Casuistes trouvent bon qu'un homme, qu'un autre prie de le cautionner, se fasse payer pour le faire. Ils disent que le danger auquel la caution s'expose de payepour le debiteur peut étre mis à prixe comme le reste des choses, & qu'ainsi il n'y a rien d'injuste, soit à exiger ce prix, soit à le prendre. Mais si cela est vrai, comme il l'est sans doute, quel mal y peut il avoir à prendre interét d'un homme à qui on préte sans caution? Ne peut on pas lui faire le méme parti que la caution lui feroit? Ne peut on pas prendre pour soi ce qu'il donneroit à cette caution?

Tout cela me paroit certain, & je ne voi pas sur quoi on se pourroit fonder si on entreprenoit de le contester. Ainsi je ne m'y arréterai pas davantage.

CHAPITRE XVII.

Si lors que la choſe prêtée vient à ſe perdre cette perte doit tomber uniquement ſur le creancier.

AVant que de paſſer à la conſideration du dernier titre ſur lequel on peut fonder la juſtice de l'interét, il n'y aura point de mal à dire un mot ſur une queſtion qui nait de ce que je viens de dire. J'ai parlé juſqu'ici de ce qu'on met entre les mains des Negotians, pour le faire valoir dans le commerce. Il eſt ordinaire de voir que ces Negotians bien loin de le faire valoir, comme ils l'eſperent, viennent à le perdre. Le vaiſſeau ſur lequel ils mettent leurs marchandiſes, fera naufrage, ou ſera pris par des Corſaires pendant la paix, ou par des Armateurs en temps de guerre. S'il arrive à bon port, l'infidelité d'un Commiſſionaire, ou la banqueroute d'un Marchand, qui aura achetté ces marchandiſes, empéchera qu'on n'en ſoit payé. Si on l'eſt on fera du prix de ces marchandiſes un autre achat, qui deviendra mauvais par quelqu'un des accidens que j'ai indiqués. En un mot il y a mille voies par leſquelles ce qu'on met dans le commerce peut ſe perdre, & ſe perd méme tous les jours. Lors que cela arrive on demande ſur qui c'eſt que cette perte doit tomber.

Quel-

Quelques uns de nos Theologiens veulent qu'elle tombe uniquement sur le creancier, & ils croient qu'il y a de l'injustice à pretendre que le debiteur soit obligé de payer, soit les interêts, soit méme le capital, lors qu'il n'en profite point. Mais il seroit à souhaitter que ces Auteurs se fussent expliqués un peu davantage. Posons que leur sentiment soit universellement reçu, & passe en force de loi, en sorte que lors qu'on prête à des Negotians on ne puise leur rien demander, si ce qu'on leur prête vient à perir. Dans cette supposition veut on que le creancier ne puisse stipuler que l'interêt ordinaire de cinq, ou de six pour cent? Ou permet on de le proportionner aux risques auxquels on s'expose, ce qui pourra faire monter cet interêt jusqu'à vingt cinq & trente pour cent?

Si c'est le premier il est certain que dire ceci, & defendre absolûment de prêter à des Negotians c'est la méme chose. Car enfin il faudroit qu'un homme qui a de l'argent à prêter eût perdu le sens, s'il s'avisoit de le colloquer à un interêt de cinq ou de six pour cent, en prénant sur soi tous les risques dont j'ai parlé, & tous les autres semblables qu'on y pourroit ajoûter.

Mais imaginons nous qu'il se trouve des creanciers assés imprudens pour faire un tel prêt. Y a t-il de la justice, ni à le proposer, ni à y consentir? Cinq ou six pour cent d'interêt égalent ils dans une juste estimation les risques auxquels on s'expose? Mais il semble que la plupart des Theologiens ne content

pour rien l'injuſtice, pourveu que ce ſoit le creancier qui la ſouffre. Ils ne ſont effrayés que de celle qui tombe ſur le debiteur: Au lieu qu'il faudroit tenir la balance droite, & ne favoriſer, ni le creancier pour faire tort au debiteur, ni le debiteur pour faire tort au creancier.

Que ſi on permet de proportionner l'interét aux riſques, comme on fait dans les contracts de groſſe aventure, j'avouerai que le traité qu'on propoſe n'a rien d'injuſte. Mais je ſoûtiendrai en premier lieu qu'il eſt tres incommode, & pour le debiteur, & pour le creancier. Il l'eſt pour le debiteur, parce premierement qu'il eſt rare que le commerce puiſſe ſupporter un tel interét. Le profit n'y eſt pas ſi grand qu'il puiſſe reſter quelque choſe pour le Marchand aprés qu'il aura payé vingt cinq ou trente pour cent d'interét. D'ailleurs comme il ne ſeroit pas juſte que le creancier ignorât l'emploi que le debiteur donne à ſon argent, il faudroit que le debiteur lui découvrit le ſecret de ſes affaires, à quoi peu de Negotians voudroient ſe ſoûmettre, parce qu'en effet l'ame du commerce c'eſt le ſecret.

Ceci encore ſeroit bien incommode pour les creanciers. Ils devroient examiner tout, & veiller ſur tout. Il faudroit méme qu'ils entendiſſent le fin du commerce de quoi peu de gens peuvent ſe vanter.

Mais j'ajoûte en deuxiéme lieu que dans cette ſuppoſition on evalueroit les riſques que le creancier prend ſur ſoi, & on les compenſeroit par le pié de l'interét qu'on lui permet-

troit

troit de prendre. Mais si on peut evaluer ces risques, & les compenser par l'interét, lors que c'est le creancier qui s'en charge, pourquoi ne peut on pas faire la méme chose pour le debiteur? Pourquoi ne peut il pas prendre ces risques sur soi, & s'en dédommager par la modicité de l'interét auquel il s'oblige?

Imaginons nous par exemple que dans le premier de ces traités l'interét soit de trente pour cent, en sorte qu'on impute les cinq au profit cessant, au dommage emergent, & au profit que le debiteur peut rerirer du prét qu'on lui fait, & les vingt cinq aux risques que le creancier prend sur soi. Je demande pourquoi le debiteur ne peut pas se charger de ces mémes risques, en épargnant ces vingt cinq pour cent qu'il devroit payer à son creancier, s'il faisoit le premier traité, & ne lui en donnant que cinq.

Si le premier se peut, je demande pourquoi le second ne se pourroit pas. Je demande méme si le second n'est pas beaucoup plus naturel que le premier. Car enfin qui peut mieux se charger des risques, que celui qui à l'administration de la chose qui y est exposée? C'est le debiteur qui dispose de ce qu'il emprunte, & qui en fait les usages qu'il trouve à propos. Rien n'est plus raisonnable que de lui en imputer le succés. Il l'est au moins beaucoup plus que de l'imputer au creancier, qui peut n'y avoir point de part, & qui quoiqu'il en soit y en a d'ordinaire beaucoup moins que le debiteur.

Pour moi je ne voudrois adstreindre per-

ſonne ni à l'un, ni à l'autre de ces traités. Je les croi tous deux également juſtes, quoi qu'inégalement commodes. Ainſi j'en laiſſerois le choix à ceux qui doivent les faire, & leur permettrois de prendre celui des deux qui leur paroîtroit plus avantageux.

Au reſte le traité étant fait, la juſtice permet au creancier de ſe le faire tenir dans toute ſon étenduë. Mais ceci n'empéche pas que la charité ne puiſſe l'obliger à quelque relâchement, plus ou moins grand, ſelon l'état de ſes affaires, & de celles du debiteur.

CHAPITRE XVIII.

Si le profit negatif *eſt un fondement ſuffiſant pour prendre interét.*

TOut ce que j'ai dit juſqu'ici tendoit à faire voir qu'il n'y a rien d'injuſte à prendre un interét moderé des prêts que l'on fait, lors que celui à qui on les fait en doit profiter, acquerant par ce moyen ce qu'il n'acquerroit point autrement. Mais il y a une autre eſpece de profit, qu'on peut appeller *negatif*, & qui conſiſte, non à gagner ce qu'on n'a pas, mais à ne pas perdre ce qu'on a deja, ou méme ce qu'on peut avoir dans la ſuite, non à devenir plus riche, mais à s'empécher d'étre plus povre. Les prêts qu'on fait n'ont fort ſouvent que ce ſeul uſage,

ge, & la chose arrive en plusieurs façons.

Par exemple un homme doit une somme considerable, dont il ne sauroit se décharger, & dont il est contraint de payer l'interét à six pour cent. Je lui prête cette somme à quatre pour cent. Ainsi il ne gagne rien à la verité, mais il épargne annuellement deux pour cent qu'il payeroit sans moi à son premier creancier.

Un autre est poursuivi par un creancier impitoyable, qui va le mettre sur le carreau s'il ne trouve le moyen de le satisfaire. On lui prête ce qu'il doit, & de cette maniere il demeure en possession de son bien qu'il alloit perdre sans ce secours.

Un troisiéme a besoin d'argent, & n'en trouvant point est contraint de vendre à vil prix des marchandises qu'il est seur de vendre plus cherement quelque temps aprés. Lui prêtant cet argent dont il a besoin, & dont il ne peut se passer, on lui épargne ce qu'il alloit perdre sur ces marchandises qu'il étoit obligé de vendre.

On demande si dans ces occasions, & dans les autres semblables, il y a de l'injustice à prendre interét. Pour moi il me semble qu'il n'y en a point. En effet si on peut prendre interét par cette raison que le prét qu'on fait donne le moyen de faire un gain positif, je ne voi pas pourquoi on ne le pourroit lors qu'on peut donner le moyen de ne pas perdre. Car enfin empécher de perdre n'est pas rendre un moins bon office que d'aider à gagner. Ainsi je ne doute pas qu'on ne puisse

appliquer ici tout ce que j'ai dit dans les chapitres precedens, & que je ne repete pas pour n'être pas long.

D'ailleurs c'eſt ici, ou l'unique, ou du moins le principal fondement de l'interét qu'on paye aux Monts de pieté, comme j'eſpere de le faire voir dans la ſuite. Ainſi à moins que d'admettre ce titre il faut abolir ces établiſſemens ſi utiles, & ſi commodes aux miſerables.

Je ne m'arréterai pas davantage ſur ce ſujet, qui en effet ne peut avoir rien de difficile aprés les reflexions que j'ai déja faites. Je remarquerai ſeulement que quoy que cette eſpece d'interét ſoit auſſi peu contraire à la juſtice que la precedente, elle eſt d'ordinaire beaucoup plus oppoſée à la charité. Le beſoin que celui à qui on préte a du ſecours qu'on lui donne, eſt tel fort ſouvent, qu'il oblige, ou à préter ſans interét, ou à ſe contenter de l'interét compenſatif, ce qui n'a pas lieu auſſi ſouvent dans les préts qu'on fait à ceux qui n'empruntent que pour profiter. Mais ceci n'eſt pas de nôtre ſujet.

CHAPITRE XIX.

Quand c'eſt que l'interêt eſt injuſte. Conditions neceſſaires pour empêcher qu'il ne le ſoit.

ON dira peut être que ſi tout ce que je viens de dire eſt permis, il ne reſtera point de cas où l'interêt ſoit injuſte, & par conſequent criminel. Mais c'eſt là une conſequence que je n'ai garde d'admettre. Car outre que l'interêt peut être criminel ſans être injuſte, comme j'eſpere de le faire voir dans la ſuite, il eſt certain qu'il n'arrive que trop ſouvent qu'il eſt oppoſé aux loix mémes de la juſtice.

Pour le voir plus diſtinctement il faut ſe reſſouvenir de la diſtinction que nous avons faite, qui nous ſert de guide dans tout ce traité. Il y a un double interêt, le *compenſatif* & le *lucratif*. On peut méme y en ajoûter un troiſiéme, qu'on nommera *mixte*. C'eſt celui qui reſulte de l'union des deux, & qui tend d'un côté à reparer les dommages cauſés par le prét, & de l'autre à donner au creancier le moyen de profiter de ſon prét. Ce dernier eſt le plus ordinaire des trois.

L'interêt compenſatif eſt injuſte lors qu'il excede le moins du monde les dommages qu'il doit compenſer. En effet toutes les fois que l'ayant reçu on a un ſol de plus qu'on n'auroit

n'auroit si on n'avoit point prété, on peut s'asseurer qu'il est excessif, & par consequent usuraire. D'où il est aisé de conclurre qu'il y a de la contradiction à vouloir profiter des prêts que l'on fait, & à s'imaginer qu'on ne prend qu'un simple interét compensatif. Ce n'est pas tout. Quand méme on ne se proposeroit pas de profiter d'un sol, si on se propose, ou d'asseurer par ce moyen ce qu'on prête, ou de s'épargner de la péne & de l'embarras, on tombera dans la méme contradiction, tous ces avantages pouvant étre mis à prix, & devant entrer en consideration lors qu'il s'agit de fixer le pié de cet interét ce qui demande une parfaite égalité, toutes choses considerées de part & d'autre.

Il y a encore une autre chose à observer sur ce sujet. C'est qu'il faut laisser au debiteur le choix des compensations qu'il peut faire, & que pourveu que celles qu'il offre soient bonnes & suffisantes, il est juste de s'en contenter, & il y a de la barbarie à les refuser. Par exemple s'il offre des gages, il ne faut pas lui demander des cautions. S'il offre des cautions, il ne lui faut pas demander des gages, & ainsi du reste.

Mais les precautions les plus necessaires sont celles qui ont pour objet, soit l'interét lucratif, soit le mixte, car les mémes sont necessaires pour tous les deux. J'ai touché dans un autre endroit les conditions sans lesquelles je ne pense pas qu'un tel interét soit legitime. Mais comme je ne les ai, ni prouvées, ni méme éclaircies, il n'y aura point de mal à le faire ici.

La

La premiere eſt qu'on ne ſoit pas tenu de préter gratuitement, comme il eſt certain qu'on peut l'étre en pluſieurs façons. On peut l'avoir promis, & les promeſſes engagent, comme je l'ai fait voir dans mon traité de la Conſcience. On peut avoir reçu un pareil office de celui qui l'exige à ſon tour, & alors on doit le lui rendre, au moins par un principe de reconoiſſance. Celui qui emprunte peut ſe trouver dans une neceſſité extreme d'un prét gratuit. Pluſieurs encore pretendent qu'on eſt tenu de préter gratuitement à ſes proches, qui ſe trouvent dans des neceſſités ſimplement preſſantes, ou méme communes.

La ſeconde condition eſt que le debiteur s'oblige volontairement à payer l'interét qu'on lui demande. Cette condition eſt tres neceſſaire, car comme je l'ai fait voir dans mon traité de la Conſcience, tout contract, qui n'eſt pas volontaire eſt nul. Ainſi ſi on forçoit le debiteur à s'obliger malgré lui, cette obligation n'auroit point d'effet, & l'interét qu'on prendroit de cette maniere ſeroit injuſte.

La troiſiéme condition eſt que le debiteur doive vraiſemblablement profiter du prét qu'on lui fait. Cette condition exclut du nombre des prets pour leſquels on peut ſtipuler l'interét, tous ceux qu'on fait à des perſonnes qui doivent conſumer & dépenſer ce qu'on leur préte, en ſorte qu'ils ne conſervent, ni la choſe méme qu'on leur préte, ni l'équivalent. C'eſt ce qu'on prouve par pluſieurs raiſons, les unes fauſſes, les autres obſcures.

Mais

Mais il me semble qu'on peut le demontrer par celle ci.

On ne peut fonder la justice de l'interét lucratif que sur l'usage que le debiteur fait de ce qu'on lui a prété, & en effet cet usage ôté il ne reste point de titre en vertu duquel on puisse exiger aucune autre chose que le capital. Deux choses pourtant font voir qu'il y auroit de l'injustice à se faire payer l'usage d'un argent qu'on a consumé en s'en servant.

La premiere qu'un argent consumé n'a plus d'usage. Comment seroit il possible de s'en servir lors qu'on ne l'a plus entre les mains, ni physiquement, ni moralement; ni en soi, ni en sa valeur? Par consequent faire payer un tel usage, c'est faire payer un pur neant.

Imaginons nous que le debiteur ne rende le capital que dix ans aprés l'avoir dépensé. Imaginons nous que pendant ces dix ans il paye regulierement l'interét. Que paye-t-il par cet interét? Est ce l'usage qu'il retire de ce qu'il a emprunté? Et quel usage en retire-t-il, puis qu'il ne l'a plus en aucun sens, l'ayant consumé un moment aprés l'avoir emprunté? Il est donc visiblement lesé, & le traité par lequel il s'est obligé à ce payement étoit injuste.

Ceci peut étre éclairci par la comparaison du louage, & cet exemple est d'autant plus juste que qui que ce soit ne pretend que le prét à interét ait plus de privilege que le louage. On se contente pourveu qu'on fasse le méme jugement de ces deux contracts. Imaginons

nons nous donc qu'une choſe donnée à louage vienne à ſe perdre, ſoit par un cas fortuit, ſoit par la faute du locataire. Imaginons nous qu'une maiſon louée ſoit conſumée par un incendie, ou qu'un cheval meure. Le louage ceſſe dés que la choſe louée perit, & le locateur peut bien dans de certains cas ſe faire payer ce qu'il a loué, mais il ne peut plus exiger de louage dés le moment que ce qu'il a loué ceſſe d'exiſter. Comment donc pourroit on ſe faire payer l'interét, c'eſt à dire, le louage, d'un argent conſumé, & que le debiteur n'a plus?

La ſeconde conſideration qui juſtifie la méme choſe, c'eſt que pour pouvoir ſe faire payer l'uſage d'une choſe qu'on a prétée, il faut de toute neceſſité qu'on s'en ſoit reſervé la proprieté. Car ſi on en a perdu la proprieté on n'eſt pas en droit de s'en faire payer l'uſage. Par exemple ſi aprés avoir donné un cheval à louage, & avant qu'on me l'ait rendu, je le vends, ou en fais preſent, ſoit au locataire, ſoit à quelque autre, dés ce moment la le louage ceſſe, & je perds le droit de me le faire payer.

Il eſt pourtant vrai que le creancier ne ſauroit ſe reſerver la proprieté d'un argent qu'il conſent qu'on emploie à un uſage qui le conſume. Car outre que dans cette ſuppoſition le debiteur en devient le maître, pouvant en diſpoſer abſolûment, & comme il lui plait, outre cela, dis-je, la proprieté ſuppoſe une choſe qui en eſt l'objet, & dés qu'une choſe ceſſe d'exiſter, elle n'appartient plus à qui

que

que ce soit. Ainsi l'argent prêté de cette maniere ne subsistant plus, on ne peut s'en faire payer l'usage.

Mais, dira-t-on, n'est ce pas profiter, que de conserver sa vie, & celle de ses enfans? On peut donc prendre interét de ceux qui n'empruntent, que pour s'empécher de mourir de faim. Je n'admets point cette consequence. Ceux qui empruntent pour ne pas mourir de faim sont dans une necessité extreme du prét qu'on leur fait, & ainsi bien loin qu'on puisse leur demander l'interét, on ne doit pas méme exiger d'eux qu'ils rendent le capital. D'ailleurs la vie n'est pas une chose qui entre dans le commerce. C'est un bien trop grand & trop excellent pour pouvoir étre mis à prix.

CHAPITRE XX.

Des deux dernieres conditions necessaires pour faire un interét juste & legitime.

LA quatriéme condition est que l'interét qu'on exige n'excede pas le profit que le debiteur espere de retirer du prét qu'on lui fait. Car si l'interét devoit exceder le profit, le traité seroit desavantageux au debiteur, & par consequent injuste.

Enfin la derniere de ces conditions est que ous quelque pretexte que ce soit, & de quelque

que nature que soit l'interét, qu'on prend, compensatif, lucratif, ou mixte, on ne passe jamais tant soit peu les bornes marquées par les loix, & par consequent qu'on ne prenne rien dans les lieux où les loix le defendent, & que dans ceux où elles le permettent, on n'excede pas le pié qu'elles ont fixé. Car comme on l'a prouvé ailleurs, quelque positives, & quelque arbitraires, que les loix civiles soient de leur nature, la conscience veut qu'on les observe, & qu'on s'abstienne de faire ce qu'elles condamnent.

Quelqu'un peut étre s'imaginera, que ni cette derniere condition, ni les deux precedentes, ne sont nullement necessaires, & que la seconde suffit. C'est assés, dira-t-on, que le debiteur s'oblige volontairement à payer l'interét de ce qu'il emprunte, pour faire que le creancier puisse le recevoir legitimement, parce qu'en effet chacun est maître de son propre bien, & peut en faire ce qu'il lui plait. Ainsi le debiteur disposant en faveur de son creancier de l'interét qu'il s'oblige de lui payer, celui ci en devient maître legitime, & le debiteur qui s'y soûmet volontairement ne peut se plaindre qu'on lui fasse tort, n'y ayant rien de plus constant que la maxime du droit qui porte qu'on ne fait point de tort à ceux qui consentent. *Volenti non fit injuria.* Il n'y aura donc point de cas, où il ne soit permis de prendre interét.

Ce n'est pas tout. Il n'y aura point d'interét si haut, & si exorbitant qu'on ne puisse prendre. Car puis que les loix civiles ne m'empéchent

péchent pas de donner mon bien à qui il me plait, pourquoi ne pourrois-je pas payer à mon creancier tel interét que je voudrai? Ce que je lui conterai au de la du pié fixé par les loix, ne sera-t-il pas à lui, si non pas comme une chose deuë en justice, au moins comme une chose donnée, & par consequent acquise legitimement? Car on convient qu'il n'y a point d'acquisition plus legitime, que celle qui est l'effet d'une donation.

On concevra peut étre plus distinctement tout ceci en disant qu'à la verité les loix, soit civiles, soit naturelles, donnent au debiteur le droit de ne payer l'interét qu'en de certains cas, & dans une certaine quantité, mais que rien n'empéche que ce debiteur ne renonce volontairement à ce droit, comme on renonce tous les jours aux autres, & que s'il le fait celui en faveur de qui il y renonce, ne lui fait point de tort en acceptant sa renonciation.

Pour répondre à cette objection il faut se ressouvenir de ce que j'ai dit dés l'entrée du traité de la Restitution que la maxime qu'on nous oppose n'est pas si universellement veritable, qu'il n'y ait bien des cas où elle se trouve fausse. Elle ne peut subsister qu'avec un grand nombre de l'imitations & de restrictions, qui ne sont pas de ce lieu. Je n'en toucherai qu'une seule, parce qu'il n'en faut pas davantage pour resoudre cette objection.

On convient que cette maxime n'est veritable, que lors que le consentement qu'elle pose est tout à fait libre, & on convient en méme

méme temps qu'il ne l'eſt pas lors qu'il y a de l'ignorance, ou de la contrainte. On convient qu'un homme, qui ne conſent à quelque choſe que par l'un ou l'autre de ces principes, n'y conſent pas librement, & qu'ainſi ſon conſentement n'eſt conté pour rien.

Il eſt pourtant vrai que celui qui s'oblige à payer cet interét injuſte ou exceſſif, eſt ordinairement dans l'un, ou dans l'autre de ces deux cas ou il ignore le tort qu'on lui fait, ou il eſt forcé de le ſouffrir, n'ayant point d'autre voie pour trouver ce qu'il emprunte, & dont il ne croit pas pouvoir ſe paſſer. Ainſi ſon conſentement eſt nul, & ne juſtifie pas ce qu'il ſouffre.

Mais, dira-t-on, n'eſt il pas certain que la contrainte n'invalide les contracts que lors qu'elle vient de celui avec qui on traite, & qu'elle ne fait pas le méme effet ſi elle vient d'ailleurs? Par exemple ſi je promets une groſſe ſomme à un voleur, qui me tient le poignard à la gorge, c'eſt le voleur méme qui m'y contraint, & ainſi le contract eſt nul. Mais ſi je vends à vil prix des marchandiſes que j'ai ſur un vaiſſeau agité par la tempéte, le contract eſt bon, parce qu'encore que je ſois forcé à le faire par la crainte que j'ai que ces marchandiſes periſſent, cette crainte ne vient pas de l'acheteur, qui n'eſt pas la cauſe de la tempéte. Encore de méme que celui qui emprunte ſoit forcé par ſa neceſſité à s'obliger à un interét injuſte, il n'eſt pas à dire que ſon conſentement ne ſoit auſſi bon que s'il étoit abſolûment libre, puis que ce n'eſt

pas

pas celui qui lui prête qui l'a jetté dans cette nécessité.

Mais il est aisé de répondre que celui qui emprunte n'est pas seulement forcé à promettre l'interêt injuste, par le besoin qu'il a de ce qu'il emprunte. Il l'est encore par le refus que celui à qui il emprunte lui fait de lui prêter qu'à cette condition. Ceci suffit pour invalider le consentement qu'il extorque de cette maniere, & pour lui ôter le droit de s'en prevaloir.

Si ce que je dis n'étoit veritable, bien des actions que toute la terre condamne seroient innocentes. Dans un temps de famine les riches pourroient achetter pour rien les heritages des povres. Les Marchands pourroient vendre leurs marchandises à un prix excessif. Les monopoles mêmes n'auroient rien de criminel. Qui empêcheroit par exemple les Apothicaires, les boulengers, les bouchers, ou les brasseurs d'une ville, de s'assembler, & de convenir d'un prix excessif, auquel ils mettroient, les uns leurs medicamens, les autres leur pain, & ainsi du reste? Ils ne forceroient personne à en achetter. Ils ne seroient pas d'ailleurs les causes du besoin que chacun a de ce qu'ils debitent. Ainsi ils seroient dans le cas de l'objection. Touveroit on bon cependant qu'ils fissent un tel monopole? Et s'ils le faisoient, le Magistrat le souffriroit il?

Croit on de méme qu'un Chirurgien, qui passant dans une forét y trouveroit un voyageur percé de coups, & prét à expirer, peût sans injustice lui refuser de bander ses plaies, s'il ne

ne lui ſignoit une donation de tout ſon bien? Et y a-t-il un tribunal dans le monde, où une telle donation ne fût caſſée?

Il ne ſuffit donc pas pour faire un contract valide que la contrainte qui porte à le faire vienne d'ailleurs que de l'un des contractans. Il faut encore que celui ci ne ſe prevaille pas de l'état où l'autre ſe trouve, le forçant à traiter ſous des conditions injuſtes, par le refus qu'il lui fait d'en accepter de plus raiſonnables.

C'eſt là pourtant ce que fait celui qui refuſe de préter qu'en ſtipulant un interét injuſte ou exceſſif. Il ſe prevaut de la neceſſité où celui qui lui emprunte, ſe trouve de ſe ſoûmettre à toute ſorte de conditions. Il le force à conſentir à celles qu'il lui preſcrit, par le refus qu'il lui fait d'en accepter d'autres. Ainſi ce conſentement n'étant pas abſolûment libre, il ne ſert de rien.

Mais, dira-t-on, eſt il impoſſible que le debiteur conoiſſe parfaitement tout ſon droit? Eſt il impoſſible que le conoiſſant il y renonce volontairement en faveur de ſon creancier, qui peut étre ſera plus povre que lui, & que ſans y étre forcé par quoi que ce ſoit il lui donne plus d'interét qu'il ne devroit donner en juſtice? Dans cette ſuppoſition le creancier peut il le recevoir ſans pecher?

Je réponds que ceci n'a point de difficulté. Chacun peut faire de ſon bien ce qu'il lui plait, & comme on peut le donner à ceux de qui on ne reçoit rien, on peut auſſi en diſpoſer en faveur de ceux de qui on a reçu

quelque

quelque chose. Tout consiste à savoir si cette donation est veritablement & absolûment libre. Si elle l'est, il n'y a rien à dire. Mais pour peu qu'il y ait, soit d'ignorance, soit de contrainte, elle est nulle, & ne sert de rien.

Rien donc n'est plus juste que les conditions que j'ai marquées, & il n'y en a pas une qu'on puisse, ni negliger, ni rejetter. Quelle que ce soit qui manque, l'interét est visiblement injuste & usuraire. Mais il se presente sur cela diverses questions à examiner. Je vai les parcourir en peu de mots dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XXI.

Où l'on répond à quelques questions.

I. ON demande si les conditions qu'on vient d'indiquer sont aussi necessaires à l'interét compensatif, qu'à l'interét lucratif, & ce que c'est qu'on doit observer, lors, par exemple, qu'on prête à un homme qui veut dépenser & consumer ce qu'il emprunte. Je réponds que ces conditions ne sont necessaires qu'à l'interét lucratif. Le compensatif a les siennes que j'ai indiquées. Sur ce fondement la justice ne s'oppose point à ce qu'on prenne un interét compensatif de ceux là mémes qui n'empruntent que pour consumer ce qui leur sera prété. Ceci est certain, & personne ne le conteste. II.

II. On demande ſi cet interét compenſatif peut étre auſſi haut que le lucratif. Je réponds que pour l'ordinaire il l'eſt beaucoup moins, mais que rien n'empéche qu'il n'y ait des cas dans leſquels il l'eſt beaucoup davantage. Il peut méme exceder conſiderablement le pié fixé par les loix. Mais lors méme que ceci arrive il n'eſt pas permis de le prendre tel que la juſtice rigoureuſe le demanderoit. Sous quelque pretexte que ce ſoit il n'eſt jamais permis de violer les loix. Ainſi il faut neceſſairement, ou ne préter point, ou ſe contenir dans les bornes que les loix preſcrivent, & par conſequent ne paſſer jamais le pié qu'elles fixent; à moins que comme on l'a dit dans un autre endroit, on ne ſe contentât d'exiger en gros que le debiteur s'oblige à reparer les pertes & les dommages qui peuvent étre les ſuites du prét.

III. On demande ſi on peut tousjours prendre l'interét que les loix permettent, & ſi par exemple dans les lieux où cet interét eſt fixé à ſix pour cent, on peut ſtipuler ces ſix pour cent, ſans entrer dans d'autres diſcuſſions. Ce n'eſt nullement ma penſée. En effet il peut arriver que tous les titres ſur leſquels on fonde la ſtipulation de l'interét, pris enſemble, ne donnent le droit de prendre que quatre pour cent. Alors il y auroit ſans difficulté de l'uſure à exiger davantage. Ainſi il y a bien de la difference entre ce que les loix defendent & ce qu'elles permettent. Il y a tousjours du mal à faire ce qu'elles defendent. Mais ce qu'elles permettent n'eſt pas tous-

jours innocent. C'eſt de quoi on a rendu la raiſon dans le traité de la Reſtitution.

IV. On demande ce qu'il faut faire dans les endroits où les loix n'ont rien prononcé ſur ce ſujet. Je réponds qu'il faut ſe conduire par l'equité naturelle, & ne rien exiger au dela de ce que les titres dont j'ai parlé permettent de prendre, ſuivant l'eſtimation des perſonnes les plus éclairées, & en peſant exactement les circonſtances, & les conjonctures où l'on ſe trouve. Sur tout il faut obſerver la grande regle de l'Evangile. *Toutes les choſes que vous voulés que les hommes vous faſſent, faites les leur auſſi ſemblablement.*

V. On demande ce qu'il faut penſer d'une coûtume qui s'obſerve en quelques endroits. Dans le moment que le prêt ſe fait, le debiteur paye par avance l'interét d'une année, & de cette maniere ſi on lui a prété cent écus il n'en emporte que 94. ou 95. ſelon que le pié de l'interét eſt de cinq ou de ſix pour cent. Je réponds que c'eſt là une veritable uſure. De cette maniere on ne préte à parler proprement que 94. 95. écus, & cependant on ſe fait payer dans la ſuite l'interét de cent. Lors méme que le debiteur ſe décharge il rend pour le capital, non 94. 95. écus, mais cent ce qui eſt uſuraire.

VI. On demande ce qu'on doit penſer du procedé de ceux, qui lors que le debiteur ne peut payer les interéts, les accumulent, les joignent au principal, & de cette maniere font payer l'interét de l'interét. Je réponds que c'eſt là encore une uſure inſupportable

qu

qui ne peut dans quelques années qu'abîmer les debiteurs, cette multiplication allant extremement loin, sur tout lors que le prét dure quelque temps. C'eſt pourquoi auſſi les loix condamnent preſque par tout cet abus.

VII. On demande s'il n'eſt pas permis de préter sur gages. Je réponds qu'abſolûment parlant il n'y a point de mal à le faire. J'avouë qu'il y a tel gage qu'il n'eſt pas permis de prendre, par exemple celui qui conſiſte en des choſes neceſſaires à celui qui les donne, comme lors qu'un artizan emprunte ſur ſes outils. C'eſt ce que la loi de Dieu condamne formellement. Mais lors qu'on n'engage que des choſes non neceſſaires, par exemple de l'argenterie, ou des bijoux, je ne croi pas qu'il y ait du mal à les prendre, & à préter là deſſus. Pourquoi y en auroit il davantage qu'à demander, ou à accepter des cautions?

VIII. Mais, dira-t-on, la difficulté n'eſt pas à ſavoir ſi on peut préter ſur gages, mais ſeulement à ſavoir ſi en recevant des gages on peut prendre interét. En Effet les gages aſſeurent le capital, & il ſemble que cela ſuffit. Mais il eſt aiſé de répondre que le riſque auquel on s'expoſe de perdre ce qu'on préte n'eſt pas le ſeul titre qui donne le droit de prendre interét. Il y en peut avoir pluſieurs autres, tels que ſont ceux qu'on a indiqués en divers endroits de ce traité. Ainſi les autres pouvant ſubſiſter, quoi que celui ci manque, il eſt clair qu'abſolûment parlant il n'y a point de mal à prendre interét de ce qu'on

a prété sur gages. Il faut seulement remarquer que cette consideration oblige à se contenter d'un interét plus bas que celui qu'on exigeroit autrement, à moins qu'il n'y eût d'ailleurs quelque circonstance, qui contrebalançât en quelque façon celle ci. Il est certain en effet qu'il y en peut avoir de telles, comme on va le voir dans le chapitre suivant.

CHAPITRE. XXII.

S'il est permis de prendre pour le prét des petites sommes un interét plus haut, que celui que les loix ont fixé à l'égard des grandes.

RIen n'est plus ordinaire aux artizans, & generalement à ceux qui vivent au jour la journée, que d'avoir un besoin pressant d'une tres petite somme, & cela encore pour fort peu de temps. Ils sont comme seurs d'avoir cette somme dans huit ou dix jours, quelquefois méme plustôt. Cependant ils ne peuvent s'en passer, soit qu'ils en aient besoin pour s'entretenir, soit qu'ils trouvent l'occasion de faire de certains achats à bon conte, au lieu que s'ils attendent un peu davantage il leur faudroit achetter plus cher. Il ne trouvent pas à point nommé des personnes qui puissent, ou qui veuillent leur prété gratuitement tout ce qui leur est necessaire Ils n'en trouvent pas méme qui veuillent le leu

leur prêter à l'interét ordinaire. En effet la ſomme eſt ſi petite, & le temps pendant lequel ils veulent qu'on la leur prête eſt ſi court, que l'interét ſe reduit à rien. Par exemple ils ont beſoin d'un écu pour huit jours. L'interét à ſix pour cent, qui eſt le pié ordinaire en bien des endroits, ſera le ſixiéme d'un ſou, c'eſt à dire une quantité ſi petite, qu'il n'y a nulle part aucune eſpece de monnoie pour la payer: Et d'ailleurs quand méme il y en auroit, ce ne ſeroit pas la péne pour ſi peu de choſe, de faire un article ſur ſon livre, de donner un billet d'engagement, de prendre les gages, de les garder, de prendre garde qu'ils ne ſe gâtent, de les rendre lors que le terme eſt écheu, &c. Qui que ce ſoit ne voudroit ſe jetter dans cet embarras pour un tel profit.

C'eſt pourquoi dans tous les lieux où ceci ſe fait on donne pour ces petits prêts un interét tout autrement haut que celui des prêts ordinaires ; & avec tout cela c'eſt quelque choſe d'extremement commode pour les debiteurs, parce qu'en effet bien que l'interét paroiſſe exceſſif, la ſomme eſt ſi petite qu'on n'en ſauroit étre incommodé. Quand par exemple on donnera un ſou pour le prêt d'un écu qu'on prend pour huit jours, on ne donnera que tres peu choſe, quoi que ce peu ſoit ſéze fois plus que l'interét ordinaire. D'ailleurs celui qui emprunte épargnera peut étre par là dix ou douze ſous qu'il payeroit de plus de ce qu'il eſt contraint d'achetter.

On demande donc ſi cela ſe peut. Mais

cette queſtion peut avoir deux ſens. Car où l'on demande ſi on peut prendre un tel interét dans les lieux où il n'y a point de loi particuliere qui le permette, & où au contraire il y a des loix generales qui le defendent, fixant l'interét à un pié plus bas. Ou bien on demande ſi la choſe eſt injuſte en ſoi, en ſorte que les loix civiles ne puiſſent point le permettre.

La premiere de ces deux queſtions ne ſouffre point de difficulté. Lors que les loix ont fixé l'interét à un certain pié il faut s'y tenir, & il n'y a aucun pretexte qui donne le droit de l'exceder.

A l'égard de la ſeconde, il ſeroit ſans doute bien à ſouhaitter que les riches euſſent aſſés de charité pour donner ce ſecours aux povres, & pour le leur donner méme gratuitement, ſe contentant de retirer ce qu'ils préteroient, ſans exiger aucun interét. Mais comme ceci eſt plus à ſouhaitter qu'à eſperer, il faut voir ſi au defaut de ce premier, & plus naturel remede d'un tel mal, on n'en trouveroit pas quelque autre qui le diminuât, s'il ne peut abſolûment le guerir. C'eſt à quoi bien des gens ont penſé il y a déja du temps.

Cloppenbourg ſouhaitte qu'on établiſſe par tout des Monts de pieté, où les povres puiſſent trouver ſur gages, mais ſans interét, tout ce qui leur ſera neceſſaire. Il veut que dans chaque ville le Magiſtrat trouve les fonds neceſſaires, ſoit pour la ſtructure des edifices, ſoit pour faire les préts, ſoit pour payer les teneurs de livres, & autres officiers, qui doivent

doivent recevoir les gages, les garder, & les rendre à ceux qui les viendront retirer.

Ce souhait est sans doute bien raisonnable. Mais il est plus aisé de le faire, que de se promettre de le voir rempli. Il y a sans doute des villes riches & puissantes, qui pourroient le faire, mais il y en a beaucoup plus qui ne le sauroient. C'est pourquoi on s'est contenté en divers endroits d'Italie de trouver, soit dans le tresor public, soit dans les contributions des personnes charitables, les fonds necessaires pour les prêts, consentant à ce qu'on prît sur ceux à qui on prêteroit, un petit interêt, duquel on peût retirer les pensions qu'il faut necessairement donner à ceux qui prennent les soins dont on a parlé.

Lors qu'on commença de faire de ces établissemens, Cajetan, Dominique de Soto, & quelques autres les condamnerent. Ils soûtinrent que quelque petit que fût l'interêt qu'on en retiroit, c'étoit tousjours une usure condamnée par la loi de Dieu. Mais le Pape Leon X. decida formellement le contraire dans le Concile de Latran, de sorte que depuis ce temps la cet usage a passé par tout pour innocent & pour legitime. En effet il faut porter le chagrin à un étrange excés, pour aimer mieux laisser les povres sans aucun secours, que de leur en procurer un aussi commode que celui ci, quoi qu'il ne le soit pas autant qu'on souhaitteroit.

Dans le temps que l'Archiduc Albert étoit maître des Païs bas il fit quelque chose d'un peu plus fort, & que plusieurs aussi n'approu-

verent point. Il avoit trouvé à cét égard toutes choſes dans un étrange deſordre. Il y avoit dans ces provinces de certains Uſuriers, qu'on nommoit Lombards, qui prétoient ſur gages à gros interét, & qui pour le faire impunement en obtenoient la permiſſion des Gouverneurs, qui la leur vendoient à un certain prix, dont ils convenoient avec eux, moyennant quoi il leur étoit permis de prendre juſqu'à trente trois pour cent. L'Archiduc pour remedier à un tel deſordre, reduiſit premierement l'interét que ces gens la pourroient prendre, de 33. pour cent à 22. Mais ceci méme étant exceſſif, il tâcha de faire quelque choſe encore de plus utile.

N'ayant peu, ni fournir lui méme, ni trouver dans les contributions des perſonnes accommodées, les fonds neceſſaires, ſoit pour la conſtruction des maiſons, ſoit pour les prêts, il les emprunta à l'interét, & ordonna que pour payer, d'un côté ces interéts, & de l'autre les gages des Officiers, ceux qui feroient des emprunts, payeroient juſqu'à ſéze pour cent, c'eſt à dire la moitié de ce qu'ils payoient au commencement. Les deux Archevéques des Païs bas, ſix Evéques, & pluſieurs Docteurs, qui furent conſultés là deſſus, approuverent cet établiſſement, mais pluſieurs auſſi le condamnerent. C'eſt ce qui obligea Leſſius, qui étoit un des approbateurs, à ſoûtenir ce qu'il avoit fait, & à publier là deſſus un petit écrit, qui ſe trouve à la fin de ſon livre *de Juſtitiâ & Jure*, au moins dans les dernieres editions. Ses raiſons

me

me paroiſſent bonnes & ſolides, & je croi que dans les lieux, où l'on ne peut rien faire de mieux on doit pluſtôt permettre ceci, que de laiſſer les povres ſans aucun ſecours.

Je ſouhaitterois ſeulement qu'on obſervât une choſe, qui me paroit neceſſaire. C'eſt qu'il y eût divers piés pour les interéts qu'on exigeroit, & qu'à proportion que les ſommes qu'on emprunteroit ſeroient grandes, & que le temps pour lequel on les emprunteroit ſeroit long, les interéts fuſſent plus petits. En effet on comprend ſans péne qu'un interét, qui ne ſeroit pas exceſſif pour un écu prété pour huit jours, le ſeroit pour cent écus prétés pour un an.

Mais la principale difficulté conſiſte à ſavoir ſi dans les lieux ou ces établiſſemens n'ont peu ſe faire, il eſt permis aux particuliers de préter ſur gages, & de ſe faire payer l'interét en la méme maniere que cela s'obſerve dans ce qu'on appelle Monts de pieté. La pluspart de nos Docteurs condamnent cet uſage comme inſupportable. Mais lors qu'on examine un peu ce qu'ils diſent on voit fort facilement que ce qui les choque n'eſt pas tant la choſe méme, que les abus qui s'y mélent. En effet ſi la choſe étoit injuſte de ſa nature, elle le ſeroit auſſi bien, ſoit que ce fût le Magiſtrat, ou un particulier qui le fît. Et d'ailleurs on voit que ce qui paroit inſupportable à ces Theologiens c'eſt l'interét exorbitant que ces particulieres exigent en divers endroits. De ſorte que ſi ces particuliers ſe contentoient d'un interét moderé, il y a lieu

de croire qu'on ne trouveroit pas mauvais qu'ils le prissent.

Pour moi je croi que si le Magistrat peut permettre aux Directeurs des Monts de pieté de prendre un interét qui suffise à payer les gages des Officiers, le louage de la maison, & l'interét des fonds qu'on a été contraint d'emprunter, comme Lessius l'a prouvé fort solidement, ce méme Magistrat peut permettre la méme chose aux particuliers, & ainsi leur donner le pouvoir d'exiger un interét un peu plus haut que celui qu'on retire des prets ordinaires. L'une de ces choses n'est pas plus injuste que l'autre, & d'ailleurs il semble qu'il y ait quelque justice à compenser de cette maniere les fatigues, & autres incommodités, que ces petits prets ont accoûtumé de causer, & qui font qu'on ne peut gueres vaquer à autre chose. Enfin les povres ne souffrent pas davantage en payant cet interét à des particuliers, qu'en le payant a des personnes établies par le Magistrat.

Mais lors qu'on n'a pas la permission du Magistrat, il faut necessairement se tenir à la loi commune, & au pié qu'elle a fixé pour le general. Pour peu qu'on le passe c'est une injustice, & une veritable usure, dont on ne sauroit obtenir la remission qu'en restituant ce qu'on a mal pris.

CHA-

CHAPITRE XXIII.

Si la charité permet de prendre interét.

JUsqu'ici nous n'avons examiné l'interét que par les regles de la juſtice. Il faut maintenant en faire comparaiſon avec celles de la charité. En effet la charité n'eſt pas moins eſſentielle à l'enfant de Dieu que la juſtice, & ce ſeroit peu de choſe de ſavoir que cette derniere vertu ne condamne pas l'interét, ſi on ſavoit d'ailleurs qu'il eſt oppoſé à la premiere.

Il y a deux choſes qui doivent, ce me ſemble, paſſer pour certaines. L'une qu'il y a tel interét qu'on ne ſauroit prendre ſans violer les regles de la charité, l'autre qu'il y en peut avoir un tel, que cette vertu permet, ſoit de ſtipuler, ſoit de recevoir. Ainſi toute la queſtion ſe reduit à ſavoir quel eſt cet interét que la charité condamne, & quel celui qu'elle ſouffre, & qu'elle ne condamne point.

Perſonne n'ignore que la charité nous oblige à donner divers ſecours à nos freres, lors que d'un côté ces ſecours leur ſont neceſſaires, & que de l'autre il eſt en nôtre pouvoir de les leur donner. En effet ces deux choſes ſont neceſſaires, & l'une ſans l'autre ne ſuffit point. Un de ces ſecours eſt celui qui conſiſte à leur faire part de nos biens, lors qu'ils ſe trouvent dans l'indigence, ce qui peut ſe

faire en trois manieres, en leur donnant ce qui leur eſt neceſſaire, en le leur prétant gratuitement, & en le leur prétant avec ſtipulation d'interét.

Il y a des occaſions où la troiſiéme ſuffit, d'autres où il faut employer la ſeconde, & d'autres enfin où il faut pratiquer la premiere. La raiſon en eſt qu'on remedie quelquefois ſuffiſamment à la neceſſité du prochain en lui prétant à interét. Quelquefois auſſi ſon état eſt tel, que l'obliger à payer l'interét de ce qu'on lui préte, c'eſt ne lui donner que peu, ou point de ſecours. C'eſt lui rendre la vie amere & odieuſe. Et lors qu'il eſt dans ce cas il faut tout au moins lui préter gratuitement. Quelquefois méme on preſume qu'il ne ſauroit rendre ce qu'on pourroit lui préter, & alors il faut, non le lui préter, mais le lui donner.

Lors qu'on remedie ſuffiſamment à ſon indigence en lui prétant à interét, on n'eſt pas tenu de lui préter gratuitement; & lors qu'on le tire de ſa neceſſité en lui prétant gratuitement, on n'eſt pas tenu de lui donner. Cela eſt clair, & il n'y a qu'une ſeule exception à faire. C'eſt que ce qui eſt neceſſaire à nôtre prochain conſiſte quelquefois en ſi peu de choſe, qu'il y auroit quelque choſe de bas, & de ſordide, ſoit à lui en faire payer l'interét, ſoit méme à le lui préter gratuitement. Il faut alors, ou le lui donner, ou tout au moins le lui préter ſans interét.

C'eſt là en general le devoir des enfans de Dieu. Mais il importe abſolûment d'ajoûter qu'il y a trois conjonctures particulieres dans

les-

lesquelles ils sont dispensés de l'observation de ce devoir.

La premiere lors qu'ils se trouvent eux mémes dans l'indigence, ou que sans l'étre ils ont besoin de tout ce qu'ils ont. Car on comprend sans péne que la charité n'oblige à donner, que lors qu'on peut se passer de ce qu'on donne.

La seconde est lors qu'on voit ailleurs des povres plus pressés de l'indigence, ou quoi qu'il en soit plus dignes de nôtre secours que celui qui l'implore. Car qui peut douter que donner ou prêter en ces occasions à ceux qui le meritent moins, ou qui n'en ont pas autant de besoin, ne soit ôter en quelque façon aux autres, & par consequent pecher contre la charité, bien loin de l'exercer.

La troisiéme est lors qu'on sait que ceux qui empruntent sont des frippons, qui cherchent moins à soulager leur misere, qu'à satisfaire leur intemperance, sans interesser leur paresse, & à depenser beaucoup en ne faisant rien. Donner ou prêter à de telles gens, c'est les confirmer dans leurs vices, & par consequent leur faire incomparablement plus de mal qu'on ne sauroit leur faire de bien, ce qui est directement oppose à la charité.

Cela posé de la sorte il est facile de voir quand c'est qu'on peche contre la charité en prenant des interéts qui n'ont rien d'oppose à la justice. C'est ce qui arrive principalement en ces trois manieres.

La premiere lors qu'étant riche & à son aise, on prend interét des povres, au moins lors

lors qu'en prenant cet interét on les incommode, & on les prive de ce qui leur peut étre neceſſaire. C'eſt ce que la loi de Dieu defendoit aux Iſraelites, non ſeulement à l'égard des povres de leur nation, mais méme à l'égard des étrangers. *Quand ton frere ſera appouvri, & qu'il tendra ſes mains tremblantes vers toi, tu le ſoûtiendras, méme l'étranger & le forain, afin qu'il vive avec toi. Tu ne prendras point d'uſure de lui, ni de ſurcroit. mais tu auras peur de ton Dieu,* Levit. XXV. 35. 36. 37 Si on y regarde de prés, on verra que la pluspart des invectives que les Prophetes, & les Peres mémes, font contre l'uſure, ne regardent que cette eſpece particuliere, qui a en effet quelque choſe d'inſupportable.

II. On peche contre la charité lors qu'à force de préter aux riches, on s'ôte le moyen de préter aux povres. Un homme charitable doit avoir tousjours un fonds de reſerve pour aſſiſter les perſonnes incommodées, & pour s'en ſervir, ſoit à faire des aumônes, ſoit à préter ſans interét, ſelon que les loix de la charité, & de la prudence Chrétienne le demanderont. C'eſt là le but de ce precepte de Jeſus Chriſt, *Donne à celui qui te demande, & ne te détourne point de celui qui veut emprunter de toi.* Matt. V. 42.

III. On peche contre la charité lors qu'un homme qui ne peut pas paſſer pour tout à fait povre, mais qui auſſi n'eſt nullement accommodé, n'ayant tiré aucun profit de ce qu'on lui a prété, ou méme y ayant perdu, on ſe

fait

fait payer rigoureuſement l'interét. Il y a dans ce procedé quelque choſe de dur, & de contraire à cette tendreſſe, & à cette ſenſibilité, que l'Evangile nous recommande pour nos prochains.

Il m'auroit été facile d'entrer dans un plus grand détail, & de marquer plus diſtinctement les divers degrés, ſoit de neceſſité dans celui qui emprunte, ſoit d'abondance dans celui qui préte, & les devoirs qui naiſſent des differentes combinaiſons de tous ces degrés. Mais comme tout ceci regarde proprement l'aumône, dont j'eſpere avec le ſecours de Dieu de parler à fond dans un autre ouvrage, je n'ai pas creu que je deuſſe m'y arréter davantage dans celui ci.

CHAPITRE XXIV.

S'il faut rendre les interéts qu'on ne devoit pas avoir prix.

IL ne me reſte plus qu'une ſeule queſtion à examiner. C'eſt ſi lors qu'on a pris des interéts, qui n'étoient pas deus legitimement, on eſt tenu de les rendre. Rien n'eſt plus important que cette queſtion, & ce n'eſt que pour la decider d'une maniere plus ſeure que je ſuis entré dans les diſcuſſions qui font la matiere de ce traité.

Pour

Pour répondre donc precisement, & en peu de mots à cette question, il faut se souvenir de la distinction que j'ai déja indiquée en quelques endroits. Il y a deux regles contre lesquelles on peut pecher en prenant interét, la charité & la justice. Lors qu'on ne viole que la charité, on peche sans doute, car qu'y a-t-il de plus saint que cette vertu? Mais avec tout cela pourtant on n'est pas tenu de restituer ce qu'on ne devoit pas avoir pris. Il en est à peu prés comme de l'aumône. Si étant en état d'assister un povre, qui m'en prie, je le refuse, & lui ferme mes entrailles, comme parle l'Apôtre S. Jean, je peche sans difficulté. Mais ce que je devois avoir donné à ce povre ne laisse pas d'étre à moi, & je puis le retenir sans faire tort à personne. Il en est de méme des interéts que la charité seule defendoit de prendre. Il ne faloit, ni les stipuler, ni les recevoir, mais il n'est pas necessaire de les restituer.

Il en est autrement de ceux qui sont contraires à la justice. Ils n'appartiennent point du tout à celui qui les reçoit injustement. Ils sont à celui à qui on les extorque. Ainsi comme on peche en les recevant, on peche en les retenant, & on ne sauroit obtenir la remission de ce peché qu'en s'en repentant, ni s'en repentir sincerement qu'en reparant le mal qu'il a fait, & par consequent qu'en rendant ce qu'on a mal pris.

C'est ce qui ne souffre point de difficulté. Il y a seulement quelques questions particulieres qui naissent de ce que je viens de dire sur celle ci.

celle ci. J'ai dit dans le chap. XX. qu'on peche contre la justice lors prend des interêts defendus par les loix des lieux où l'on vit. On demande s'il faut restituer cette sorte d'interêts, aussi bien que ceux qui sont condamnés par la loi divine.

L'Auteur du traité *de la pratique des billets entre les negotians*, aprés avoir distingué deux sortes d'usuriers, les uns qui prennent des interêts condamnés par la loi de Dieu, & les autres qui en exigent de ceux qui ne sont defendus que par les ordonnances des Souverains, soûtient qu'il y a cette grande difference entre eux: *C'est que les premiers sont tousjours obligés de restituer les interêts usuraires à ceux de qui ils les ont reçus, parce qu'ils sont principalement contre la justice, qui ordonne de rendre à un chacun ce qui lui appartient. Mais les seconds ne sont obligés en conscience à aucune restitution, parce qu'ils n'ont fait aucune injustice à proprement parler, mais ils ont manqué au regard de leurs Souverains, en ne gardant point leurs ordonnances.* Chap. IX. L. Bail Souspenitentier de l'Eglise Cathedrale de Paris dit la méme chose.

Mais rien ne me paroit plus faux que ce sentiment. Car enfin peut on me nier que nous ne soyons tenus de restituer à nos prochains tout ce qui leur appartient veritablement, de quelque maniere, & à quelque titre qu'il leur appartienne? Peut on me nier d'un autre côté que ce que les loix adjugent à nos prochains ne soit veritablement à eux? N'est ce pas là une verité que j'ai prouvée fortement dans le traité de la Restitution liv. I. chap. II.

La

La loi qui partage la succeſſion des peres qui meurent *ab inteſtat* eſt une loi humaine, une loi poſitive, & tres arbitraire. Il faut pourtant l'obſerver, & ſi aprés la mort du pere l'un des enfans s'approprioit, ſoit furtivement, ſoit par force, une portion plus grande que celle que la coûtume, ou que les loix lui adjugent, il feroit tort à ſes coheritiers, & ſeroit obligé en conſcience de leur rendre ce qu'il auroit pris au dela de ce qui lui competoit. Pourquoi cette regle qui eſt ſi generale, n'auroit elle pas lieu à l'égard des interéts?

On demande en deuxiéme lieu quel eſt le devoir d'un homme, qui ayant reçu des interéts, qu'il a creus juſtes & legitimes, apprend dans la ſuite qu'ils ne l'étoient point. Rien n'eſt plus aiſé que de répondre à cette queſtion. Il n'y a point de doute que cet homme dont on parle ne ſoit tenu de rendre ces interéts. La raiſon en eſt que l'erreur dont il étoit prevenu n'a pas empéché que l'action en ſoi ne fût injuſte, au moins materiellement, comme on parle, & qu'ainſi ce qu'il a reçu ne ſoit tousjours à celui de qui il l'a reçu. Ceci poſé qui peut douter qu'il ne ſoit tenu de le rendre?

Ne dois-je pas rendre à chacun ce qui lui appartient, ſoit que je l'aye pris innocemment, ou criminellement? Je ne peche point en empruntant quelque choſe dont j'ai beſoin. Je ne peche point en ramaſſant ſur la ruë une piece d'or ou d'argent que j'y trouve. Cependant je ſuis tenu de rendre ce que j'ai emprun-

té

té à celui qui me l'a prété, & ce que j'ai trouvé à celui qui l'avoit perdu. Pourquoi me seroit il permis de retenir ce que je ne devois pas prendre?

Je pourrois ajoûter qu'il eſt, ou impoſſible, ou extremement difficile, que l'erreur qui fait regarder comme legitime un interét qui ne l'eſt pas, ſoit invincible & involontaire. Mais comme ceci peut avoir ſes difficultés, & que ce que je viens de dire ſuffit, je ne m'y arréterai pas preſentement.

Enfin on demande ſi l'obligation de reſtituer les interéts pris injuſtement, paſſe juſqu'aux heritiers, qui en ont conoiſſance. C'eſt ſur quoi les Caſuiſtes ne s'arrétent point, & en effet la choſe n'a point de difficulté. Il eſt certain que les heritiers ſont tenus de rendre ce qu'il ſavent que leurs predeceſſeurs ont mal pris, & ce que j'ai dit ſur la queſtion precedente a la méme force ſur celle ci.

CHA-

CHAPITRE XXV.

Réponse à trois questions.

C'Est là ce que j'avois à dire sur le sujet de l'interét. Mais avant que de passer à une autre matiere, je croi qu'il ne sera pas inutile de dire un mot sur trois questions que ce que je viens de dire peut éclaircir.

On demande en premier lieu si un Marchand, qui vend à credit, ne peut pas vendre plus cher qu'il ne vendroit s'il vendoit content. Les principes que j'ai posés font assés voir ce qu'on doit répondre à cette question.

En un mot le vendeur peut exiger innocemment outre le prix legitime de ses marchandises l'interét qu'il pourroit retirer d'une pareille somme s'il la prétoit en argent content. Car pourquoi l'argent content auroit il quelque privilege sur les marchandises? Mais il est vrai aussi qu'il ne lui est permis de rien prendre au dela d'un tel interét, & en effet prendre ou exiger au dela, c'est une veritable usure.

Pour savoir au reste la quantité precise de cet interét, il faut prendre garde à deux choses. La premiere si cet interét qu'on prend est un interét lucratif, ou compensatif, ce qui depend de savoir l'usage que l'acheteur veut faire de ce qu'il achete. S'il a dessein de le faire valoir dans le commerce, on peut prendre

dre un interét lucratif. S'il a deſſein de le conſumer, il faut ſe contenter du compenſatif, & à l'égard de l'un & de l'autre il faut obſerver les regles que j'ai poſées dans les chapitres precedens.

L'autre choſe à laquelle il importe de prendre garde, c'eſt la longueur ou la brieveté du temps qu'on preſume que l'acheteur laiſſera paſſer ſans payer. Car chacun comprend ſans difficulté qu'il eſt permis de prendre plus d'interét de ceux qui ne payeront que dans un an, que de ceux qui payeront dans un mois.

Cela étant il y a trois manieres de regler ceci. La premiere, & la meilleure à mon ſens, ſeroit de vendre les marchandiſes au prix auquel on les vendroit ſi on vendoit contant, & de ſtipuler outre cela l'interét à tant par mois, ou par an, juſqu'à ce que le capital fût payé.

La ſeconde de donner un terme à l'acheteur, pendant lequel il s'obligeât de payer, à condition que ne le faiſant point il payât dés lors l'interét. Mais pour faire ceci innocemment, il faudroit l'une ou l'autre de ces deux choſes, ou ne vendre les marchandiſes qu'au méme prix, auquel on vendroit contant, ou ſi on y ajoûte l'interét depuis le jour de la vente juſqu'au terme marqué, il faudroit rabbattre dans la ſuite l'interét de cet interét. Car comme on l'a veu dans l'un des chapitres precedens, l'interét de l'interét eſt une uſure.

La troiſiéme maniere conſiſte à ne parler point d'interét, mais à l'ajoûter mentalement

au

au prix des marchandises, le proportionnant au temps qu'on juge probablement que l'acheteur laissera passer sans payer. Je croi que ceci se peut sous deux conditions. L'une qu'on se conduise par la plus grande probabilité. L'autre que si l'acheteur paye plustôt qu'on n'avoit pensé en lui deduise l'interét qui auroit peu courir depuis le temps du payement actuel jusqu'à celui qu'on avoit fixé en son esprit.

On demande en deuxiéme lieu ce qu'on doit penser de cette espece de contract, qu'on nomme *Bodemerie*, ou *grosse aventure*, & qui consiste à préter sous cette condition, que le creancier se charge des risques, & perde sa creance, au cas que le vaisseau, ou les marchandises sur quoi il préte, viennent à perir. Comme le creancier hazarde beaucoup toutes les fois qu'il fait ce traité, il exige aussi un interét beaucoup plus haut que l'ordinaire, & proportionné aux risques auxquels il s'expose. On demande si cela est permis.

Je réponds que le droit civil le permet, & il y en a un titre tout entier dans le Digeste, *De nautico fœnore*. Pour ce qui regarde le Droit naturel, je ne voi pas ce qu'il peut avoir d'opposé à un tel traité. Car enfin le risque auquel le préteur s'expose, peut étre mis à prix, & par consequent il peut, d'un côté s'y exposer, moyennant ce prix, & de l'autre stipuler ce prix de ceux en faveur de qui il court ce danger. En un mot ce traité n'a rien de plus opposé à la justice que celui d'asseurance, dont on a parlé dans le traité de la Restitution. En-

Enfin on demande ce qu'on doit penſer de ce qu'on appelle *change*. Il y auroit diverſes reflexions à faire ſur ce ſujet, mais pour n'étre pas long on ſe contentera de dire en deux mots qu'il y a un double change, l'un qu'on nomme *ſec*, l'autre qu'on nomme *reel*.

Le *change ſec* eſt celui dont le payement doit ſe faire dans le lieu méme où la ſomme a été contée. Ainſi il n'a que le nom de change, & c'eſt en effet un veritable prét à interét. Par conſequent il en faut faire le méme jugement, & y obſerver les mémes precautions, que dans les prêts ordinaires.

Pour ce qui regarde le *change réel*, on le diviſe en *menu* & *local*. Le menu conſiſte dans le changement des eſpeces, donnant par exemple de l'argent pour de l'or, ou de l'or pour de l'argent, & en retirant un petit profit. On convient que celuici eſt permis, pourveu que le profit qu'on en retire ſoit moderé.

Le *change local* conſiſte à prendre une certaine ſomme, pour en faire conter une ſemblable dans un autre lieu. Celui ci encore peut étre double. En effet ce n'eſt quelquefois qu'un ſimple change, comme il arrive lors que ces deux ſommes ſont contées preſque en méme temps, & qu'on n'a égard qu'à l'avantage que l'un des traitans trouve à avoir dans une autre ville une ſomme ſemblable à celle qu'il donne au lieu où il eſt. La juſtice de ce change ne ſouffre aucune difficulté.

Mais il arrive auſſi fort ſouvent qu'on a moins d'égard à la diſtance des lieux qu'à celle des temps, comme il arrive lors que les let-

lettres de change ne ſont payables que quelqu
temps aprés qu'elles ſeront acceptées. C
traité eſt dans le fond un veritable prét, & pa
conſequent il faut obſerver à ſon égard les re
gles qu'on a poſées ſur le ſujet des préts ord
naires.

TROISIE'ME TRAITE'.

DES JEUX DE HAZARD.

Où l'on examine ces deux questions, l'une s'ils sont criminels deux mêmes, l'autre s'il faut rendre ce qu'on y a gagné.

CHAPITRE I.

Connexion de ces deux questions. Occasion & dessein de ce traité.

QUelques uns de nos Theologiens ont dit qu'il faut necessairement restituer tout ce qu'on a gagné à cette espece de jeux, qu'on appelle jeux de hazard, tels que sont quelques jeux de cartes, & celui des dés. Voici les propres termes de Lambert Daneau Professeur celebre en diverses Academies, & particulierement à Leide, dans un traité

qu'il a publié sur cette matiere chap. 2. *Quisquis igitur alienam pecuniam idcirco apud se retinet, quod eam ludendo sit lucratus, injustè eam retinet, neque meliori conscientia, quàm fur habet rem à se furto ablatam... Ludendo igitur alienam pecuniam lucrari perinde est atque furari. Quiconque retient l'argent d'un autre sur ce fondement qu'il le lui a gagné au jeu, le retient injustement, & avec aussi peu de bonne conscience que s'il le lui avoit derobé... Ainsi gagner de l'argent au jeu c'est la méme choſe que derober.* Adam Oſiander Chancelier de l'Univerſité de Tubingue dit la méme choſe. *Theol. Casual. tom. I. pag.* 1410.

C'eſt ce qu'ils prouvent par deux raiſons. La premiere qu'il faut neceſſairement reſtituer tout ce qu'on a aquis par des moyens criminels. Ceci eſt certain, & je l'ai prouvé dans mon traité de la Reſtitution liv. IV. chap. I. Or, diſent ils, le jeu, au moins celui de hazard, eſt criminel de ſoi méme, & de ſa nature, car c'eſt une profanation du ſort. On ne peut donc ſe diſpenſer de rendre ce qu'on y a gagné.

Leur ſeconde raiſon eſt que le contract du jeu eſt un contract injuſte, car d'un côté le gain de l'un des joueurs fait neceſſairement la perte de l'autre, & d'ailleurs il eſt malaiſé de comprendre qu'une certaine ſomme d'argent doive appartenir pluſtôt à Pierre qu'à Jean, par cette ſeule raiſon qu'un dé vient pluſtôt à tomber ſur une face que ſur une autre.

Si ces deux raiſons ſont ſolides il eſt clair qu'il faut reſtituer tout ce qu'on a gagné à

cette

cette espece de jeux, & comme la restitution du bien mal aquis est d'une absoluë & indispensable necessité, il est clair que dans cette supposition tous ceux qui ayant gagné quelque chose à l'un de ces jeux viennent à mourir, sans le rendre, sont infailliblement damnés.

Mais peut on, ni admettre cette consequence, ni méme y penser sans fremir? Si cela est bien plus des trois quarts de ceux dont la vie paroit à tout autre égard la plus reglée, periſſent sans misericorde. Car enfin ceux qui ont le moins de conoissance de ce qui se fait dans le monde ne savent ils pas combien est petit par tout le nombre de ceux qui n'ont jamais joué, au prix de ceux qui ont joué, & par consequent gagné quelquefois? Qui ne sait d'ailleurs combien il est rare de voir qu'on s'avise de restituer ce qu'on gagne au jeu?

Que faut il donc conclurre de tout ceci en supposant ce sentiment de nos Theologiens, & en admettant les consequences qui en naissent d'une maniere si naturelle? Il faut tenir pour constant I. que la pluspart de ceux qui passent pour gens de bien, & qui le sont méme à tout autre égard, sont tout autant d'injustes & d'impenitens, qui ne quittent la terre que pour aller peupler les enfers. II. Que ce peché seul damne parmi nous plus de gens que tous les autres ensemble. III. Que les Predicateurs ont tort de ne pas laisser les autres pechés, pour s'attacher à déraciner celui ci seul, qui fait de si effroyables ravages

dans leurs Egliſes, & que s'en taiſant, ou même n'en parlant pas aſſés fortement, & ne découvrant pas les obſtacles qu'il met au ſalut de ceux qui le commettent, ils ſont inexcuſables devant Dieu & devant les hommes.

Ces reflexions que j'ai faites une infinité de fois en ma vie m'ont fait prendre la reſolution d'examiner cette matiere avec le peu de ſoin & d'application dont je ſuis capable, & de faire part au public de ce que je pourrois découvrir par cet examen. Cependant aprés avoir executé la premiere partie de cette reſolution, aprés avoir examiné la queſtion avec quelque ſoin, & l'avoir decidée en moi même, j'ai balancé aſſés long temps avant que de pouvoir me reſoudre à publier ce qui m'eſt venu dans l'eſprit.

Une des principales raiſons qui s'y oppoſoient, c'eſt que je ne pouvois le faire ſans m'éloigner du ſentiment de la pluspart de nos Theologiens, à quoi j'ai tousjours eu une repugnance extreme. Ils tiennent communement que le jeu de hazard eſt criminel en lui même. Comme je ſuis perſuadé qu'il eſt indifferent en lui même, quoi que pernicieux dans ſes ſuites & dans ſes effets, j'ai eu bien de la péne à me reſoudre à dire ce que je penſe ſur ce ſujet. Comme d'ailleurs je regarde le jeu comme l'une des plus funeſtes inventions de l'eſprit malin, & comme l'un des pieges les plus dangereux qu'il tende aux pecheurs, j'ai craint qu'il y eût plus de mal à découvrir le foible de quelques unes des raiſon

sons dont on se sert pour en éloigner les Chrétiens, qu'à laisser passer ces raisons, qui bien que fausses, peuvent produire quelque bon effet.

Ces raisons m'ont retenu tout un temps. Mais d'autres plus fortes m'ont enfin determiné à ce que je fais. J'ai consideré que la verité n'a pas besoin de l'erreur pour se rendre maîtresse des esprits, & qu'il y a assés de moyens, sans ceux qu'on emploie ordinairement, pour éloigner du jeu ceux qui ne negligent pas absolûment leur salut. J'ai consideré que les mauvaises raisons font d'ordinaire un effet fâcheux. Elles font tort à la verité, qu'on pretend appuyer par là. Elles la rendent douteuse & suspecte, & l'on voit par tout mille gens, à qui il ne faut qu'alleguer une mauvaise raison pour les porter à rejetter, non seulement cette raison, mais la verité méme qu'on veut leur prouver par là.

J'ai consideré que les decisions excessivement rigides sont presque aussi dangereuses que les relachées. Comme on peche en faisant ce qu'on croit innocent, & qui ne l'est pas, on peche en faisant ce qui est innocent lors qu'on le croit criminel. En particulier un homme qui croit le jeu de hazard mauvais de lui méme, ne peche pas moins en ne pas rendant ce qu'il y a gagné, que si ce jeu étoit effectivement contraire à la volonté de Dieu. Posé donc qu'il ne le soit pas il importe extremement de desabuser ceux qui s'imaginent qu'il l'est, puis qu'on leur épargne par ce moyen les pechés qu'ils auroient commis en ne pas

rendant ce qu'ils n'ont aquis qu'en jouant.

Enfin j'ai consideré qu'il s'en faut beaucoup que je ne sois le premier qui aye soûtenu que les jeux de hazard ne sont pas plus criminels d'eux mémes que ceux d'adresse. Car sans parler maintenant des Casuistes de la communion Romaine, quelques uns des nôtres se sont declarés pour ce sentiment. Tels sont Balduinus, & J. Schmidius parmi les Lutheriens, & parmi les nôtres Calvin, Perkins Gataker, Burman, & Vittichius, auxquels on peut ajoûter plusieurs Theologiens d'Angleterre, que Gataker cite dans un petit écrit contre Voetius pag. 116. outre Schoockius & M. Vander Muelen, l'un Medecin, l'autre Jurisconsulte, mais tous deux fort versés dans la Theologie.

Calvin s'en est expliqué nettement dans la 366. & dans la 374. de ses lettres. Gataker a composé sur ce sujet un traité complet, que plusieurs alleguent, mais qu'il m'a été impossible de trouver, ni ici, ni ailleurs. Perkins en a parlé dans ses cas de conscience liv. 3. chap. 4. §. 3. Burman s'est declaré là dessus dans ses lieux communs liv. I. chap. 44. n. 25. 26. 27. & Vittichius dans la premiere de ses exercitations n. 85.

Marchant sur les pas de tous ces grands hommes on ne doit pas m'accuser de debiter des paradoxes, & des sentimens particuliers. Tout se reduit à savoir si ce que je pense est veritable. C'est ce que les chapitres suivans, vont éclaircir.

CHA-

CHAPITRE II.

Où l'on commence d'examiner la premiere raison de ceux qui condamnent absolûment les jeux de hazard. S'il est vrai que le sort soit dirigé d'une façon singuliere par la Providence.

J'Ai déja remarqué que selon la pluspart de nos Theologiens il y a une tres grande difference entre les jeux d'adresse & ceux de hazard. Ils disent que les premiers peuvent devenir mauvais par l'abus qu'on en fait, mais qu'ils sont innocens d'eux mémes. Ils pretendent au contraire que les jeux de hazard sont criminels en eux mémes, & de leur nature, en sorte qu'il n'y a ni circonstance, ni precaution, ni quoi que se soit, qui puisse les rendre innocens. Voici la premiere raison qu'ils en donnent.

Ils soûtiennent que le sort est conduit d'une façon singuliere par la Providence, & ils pretendent que Salomon là decidé nettement lors qu'il a dit Prov. XVI. 33. *On jette le sort dans le sein, mais tout ce qui en doit avenir est de par l'Eternel.* De là ils concluent que le sort est une voie extraordinaire par laquelle Dieu fait conoître sa volonté, & ils le confirment par la consideration de ce qui arriva dans l'election de Matthias.

Il estoit essentiel à l'Apostolat d'y avoir été appellé immediatement par nôtre Seigneur Jesus Christ. Mais comment obtenir une vocation immediate de ce grand Sauveur? On ne trouva point de voie plus propre que celle du sort. On le jetta aprés avoir prié Dieu de le diriger, & lui avoir dit, *Seigneur, fai connoître celui que tu as éleu.*

Le sort donc étant une espece de revelation immediate, & un des moyens par lesquels Dieu fait conoître sa volonté, on soûtient qu'il n'est pas permis de l'employer dans le jeu, & on le prouve par ces deux raisons. L'une que demander à Dieu une revelation immediate c'est le tenter. L'autre que quand méme il seroit permis de la demander, d'un côté ce ne seroit que dans des occasions de la derniere importance, & de l'autre il faudroit accompagner cette demande de toutes les demonstrations possibles d'un profond respect, & d'une frayeur religieuse, ce qui est bien éloigné de ce qu'on fait ordinairement dans le jeu.

Ce raisonnement roule sur deux propositions, qu'il est bon de considerer separement. L'une que les jeux de hazard sont conduits d'une façon singuliere par la Providence. L'autre que le sort est l'un des moyens dont Dieu se sert pour faire conoître sa volonté.

La premiere peut recevoir deux divers sens. L'un que la Providence dirige le sort par des soins si particuliers, & d'une façon si extraordinaire, qu'elle ne fait rien de semblable à l'égard du reste des evenemens qu'on nom-

me

me fortuits. L'autre qu'à la verité la Providence agit à l'égard du sort de la méme maniere qu'à l'égard des autres evenemens, mais que quoi qu'il en soit ses soins s'abaissent, & ici, & ailleurs, jusqu'à ce qu'il y a de plus singulier dans chaque chose.

De ces deux sens le premier est faux. Le second est vrai, mais inutile. Ainsi ni l'un, ni l'autre ne prouve rien.

Je dis que le second est vrai, parce qu'en effet tous nos Theologiens conviennent qu'il n'y a point d'evenement si particulier, qui ne soit l'objet immediat des soins de la Providence, suivant ce que Jesus Christ dit dans l'Evangile, que les passereaux mémes ne tombent pas sans la volonté de Dieu, & que les cheveux de nôtre téte sont tous contés. Ainsi il n'y a point de doute que les soins, & la direction de la Providence, ne s'étendent jusques sur les jeux, soit d'adresse, soit de hazard, aussi bien que sur le reste des evenemens.

Mais ce sens aussi est tres inutile pour la decision de nôtre question. Car si cette direction de la Providence rend les jeux de hazard criminels, elle en rendra aussi ceux d'adresse, & generalement toutes les actions indifferentes qu'il nous arrive de faire n'y en ayant aucune à laquelle on ne puisse appliquer tout ce qu'on dit du jeu de hazard.

Il est donc impossible que ce second sens soit celui de nos Theologiens. Il faut de necessité qu'ils entendent que la Providence dirige tout autrement les jeux de hazard, qu'el-

le ne dirige, ni les jeux d'adreſſe, ni le reſte des evenemens.

Mais premierement ce ſens eſt peu vraiſemblable. Quelle apparence en effet que lors que deux laquais, ou deux crocheteurs ſe mettent à jouer aux dés, ou au Landsquenet, la Providence s'applique d'une façon plus particuliere à diriger tous les incidens de ce jeu, qu'elle ne s'applique à decider le deſtin des peuples, le ſuccés des batailles, les revolutions des Etats, & cent autres ſemblables evenemens, qui paroiſſent de temps en temps dans le monde? A qui perſuadera-t-on de tels paradoxes?

D'ailleurs il y a quelque choſe de ridicule à s'imaginer que lors que deux hommes jouent aux Dames, ou au billard, leur jeu ne ſoit l'objet que d'une Providence commune & ordinaire, & que dés que ces deux hommes ſe laſſant de ce jeu prendront des dés ou des cartes, ce vain amuſement devienne tout d'un coup l'objet d'une Providence particuliere.

J'ajoûte en deuxiéme lieu que ſoit que ceci ſoit vrai ou faux, l'endroit des Proverbes qu'on nous oppoſe ne le prouve point. Salomon dit bien que le ſort eſt conduit & dirigé par la Providence, mais il ne dit pas qu'elle le dirige autrement que le reſte des evenemens. On peut méme aſſeurer qu'il dit le contraire, parce qu'en effet il emploie dans le méme chapitre, d'un côté la méme expreſſion, & de l'autre des expreſſions encore plus fortes, pour deſigner les ſoins que cette mé-

me

me Providence prend de diverſes choſes diſtinctes du ſort, & qui d'ailleurs n'ont rien de ſacré où de ſurnaturel.

Il dit au verſet I. *Les preparations du cœur ſont à l'homme, mais le propos de la langue eſt de par l'Eternel.* Rien n'eſt plus ſemblable que cette maxime, & celle qu'on nous oppoſe. Salomon emploie la méme façon de parler dans toutes les deux. Il dit dans l'une que le diſcours de la langue, & dans l'autre que ce qui vient du ſort, *eſt de par l'Eternel*? N'eſt ce pas la méme choſe?

Il dit au verſet IX. *Le cœur de l'homme delibere de ſa voie, mais l'Eternel dirige ſes pas.* Ceci n'eſt pas moins formel que le reſte.

Il dit au verſet X. *Il y a divination dans les levres du Roi, & ſa bouche ne s'écartera point du droit.* Ceci eſt bien fort, & l'eſt ſans difficulté beaucoup plus que tout le reſte.

Il n'eſt donc pas vrai que Salomon attribue au ſort quelque choſe de ſingulier, puis qu'il dit la méme choſe de nos actions, de nos diſcours, des diſcours des Rois.

Enfin s'il ya quelque difference entre les ſoins que la Providence prend des jeux de hazard, & ceux qu'elle prend du reſte des evenemens fortuits, il faut de toute neceſſité que cette difference conſiſte en l'une ou en l'autre de ces trois choſes; Ou bien en ce qu'à tout autre égard les ſoins de la Providence ſe bornent à la conſervation des eſpeces, & qu'ici ils deſcendent à ce qu'il y a de plus ſingulier; Ou bien en ce que dans le reſte des evenemens, la Providence ſe contente de faire ob-

ſerver les loix generales, telles que ſont d'un côté celles de l'union de l'ame avec le corps, & de l'autre celles de la communication des mouvemens, au lieu qu'ici elle renverſe ces loix toutes les fois qu'elles font obſtacle à l'execution de ſes volontés; Ou bien enfin que dans les autres evenemens Dieu ſuive quelquefois ces loix, & les renverſe auſſi quelquefois, mais qu'ici il les renverſe tousjours.

Je ſuis ſeur qu'aucun de nos Theologiens n'admettra ni le premier, ni le dernier de ces ſens. Le premier eſt directement contraire à leurs hypotheſes. Ils s'accordent tous à rejetter l'erreur d'Ariſtote, qui a creu que la Providence ne ſe méle que des choſes generales & univerſelles, & qu'elle neglige abſolûment les individus.

Le dernier eſt abſurde & imcomprehenſible. En effet on comprend ſans péne que Dieu peut renverſer les loix generales lors qu'elles s'oppoſent à ſes deſſeins. Par exemple Dieu veut qu'un dé tombe ſur une certaine face, parce qu'en effet il faut qu'il y tombe afin que ce ſoit Jean qui gagne. Cependant ſi les loix generales ſont obſervées le dé tombera ſur une autre face, & de cette maniere ce ne ſera pas Jean, mais Pierre, qui gagnera. Il eſt aiſé de comprendre que dans cette ſuppoſition, Dieu qui veut que ce ſoit Jean qui gagne, ſuſpende l'obſervation de ces loix, & faſſe tomber le dé non ſur la face, ſur laquelle ces loix demandent qu'il tombe, mais ſur celle qui eſt l'objet de la volonté de Dieu. Mais pourquoi Dieu ſuſpendroit il l'obſervation de

ces

ces loix, ſi leur effet eſt preciſement celui que Dieu a reſolu? Si par exemple Dieu veut que le dé tombe ſur une certaine face, & que les loix generales demandent la méme choſe, comme en effet ceci eſt tres poſſible, pourquoi faudra-t-il que Dieu renverſe ces loix?

Il faut donc de neceſſité ſe reduire au ſecond de ces ſens, & dire qu'au lieu qu'à l'égard des autres evenemens Dieu ſe contente de faire obſerver les loix generales, ici il les renverſe toutes les fois qu'elles s'oppoſent à ſes deſſeins. Mais premierement ſi on l'entendoit en ce ſens, & que je vouluſſe admettre la premiere partie de cette propoſition, comment me prouveroit on la ſeconde? Comment par exemple me convaincroit on que l'obſervation des loix generales ſuffiſe pour faire que l'un de ceux qui jouent au billard gagne, & que l'autre perde, & que l'obſervation de ces loix ne puiſſe pas faire la méme choſe dans le jeu des dés, ou dans quelque autre jeu de hazard? C'eſt de quoi il eſt impoſſible de rendre aucune raiſon, je nedirai pas ſolide, mais vraiſemblable.

D'ailleurs ſi ce que Dieu veut que ce ſoit l'un des joueurs qui gagne lors qu'ils jouent aux dés, le porte à renverſer les loix generales toutes les fois qu'elles ne pourroient étre obſervées ſans que le contraire arrivât, pourquoi ne fera-t-il pas la méme choſe lors que ces deux joueurs jouent au billard? Eſt ce que Dieu ne veut abſolûment que l'un gagne, & que l'autre perde, que dans les jeux de hazard? Ou bien eſt ce que ſa volonté n'eſt pas auſſi

inſur-

insurmontable dans l'une de ces occasions que dans l'autre? Qui pourroit digerer de telles absurdités?

Mais j'ajoûte en deuxiéme lieu que ceci est directement opposé au sentiment de ceux de nos Theologiens, qui condamnent les Jeux de hazard. Ils tiennent tous que Dieu agit par des volontés particulieres, non seulement à l'égard des Jeux de hazard, mais à l'égard de toute sorte d'evenemens. Ils tiennent en particulier qu'il suspend assés souvent l'observation des loix generales, non seulement dans les miracles, mais encore dans plusieurs evenemens, qui ne passent pas pour miraculeux, par exemple dans la guerison des malades. En effet si les loix generales étoient tousjours observées dans les maladies, & si Dieu n'y changeoit jamais absolument rien, les malades ne devroient jamais demander à Dieu leur guerison; & il y auroit quelque chose de temeraire, & de ridicule à le faire.

Ici je prie mon Lecteur de prendre garde à la maniere en laquelle je me suis expliqué. Je n'ai pas dit que Dieu suspend quelquefois les loix generales à l'égard méme des evenemens, qui ne sont pas miraculeux, mais seulement, que cela arrive dans de certains evenemens *qui ne passent pas pour miraculeux*. J'ai choisi ce tour d'expression pour ne pas decider une question, qui partage nos Theologiens. On demande si lors que Dieu flechi par les prieres d'un malade détourne les humeurs qui sont les causes de la maladie, & les meut autrement que les loix generales ne le de-

demandoient, ce qu'il fait doit s'appeller un miracle.

Quelques uns le veulent, & se fondent sur cette raison, que tout renversement des loix generales est un miracle. D'autres le nient par cette raison que la matiere de soi est indifferente à toute sorte de mouvemens, & qu'ainsi la determiner à se mouvoir plustôt à droite qu'à gauche, ou en haut qu'embas, n'est pas un miracle. Les premiers repliquent que si cela étoit, ni le chemin que Dieu ouvrit aux Israelites, soit au travers de la mer rouge, soit au travers du Jourdain, ni ce que Dieu fit en faveur de ces trois jeunes Hebreux, qu'il conserva au milieu des flammes n'auroit eu rien de miraculeux, puis que ces effets surprenans ne furent apparemment operés, les uns qu'en determinant la matiere à se mouvoir d'un côté plustôt que d'un autre, & le dernier qu'en arrêtant le mouvement des corpuscules ignées, & en prevenant de cette façon l'impression qu'ils étoient capables de faire sur les corps de ces jeunes hommes. Voyés *Braun. Syst. Theol. pag.* 190.

C'est là une question que je n'ai pas voulu decider, parce qu'elle n'est pas de mon sujet. Je dirai pourtant en passant que je ne la croi pas fort importante. Ce n'est à mon sens qu'une dispute de mots. Tout consiste à savoir ce que c'est qu'on entend par un miracle. Si on entend par là tout renversement, ou pour mieux dire toute suspension, des loix generales, la guerison du malade, dont j'ai parlé, le sera. Si on entend au contraire,

non

non un simple renversement de ces loix; mais un renversement sensible & éclatant, ce qui est en effet le sens le plus ordinaire de cette expression, cet evenement, n'aura rien de miraculeux.

Dieu suspendit l'execution des loix generales dans le passage du Jourdain & de la mer rouge, & cette suspension fut sensible & éclatante. Chacun peut la remarquer, & c'est ce qui fit le miracle. Dieu fait dans le fond la même chose lors qu'il guerit un malade, qui selon les loix generales, devoit mourir, mais il le fait d'une maniere obscure & cachée. C'est ce qui fait que ceci ne passe pas pour miraculeux.

Mais je reviens à mon sujet, & je dis que selon tous nos Theologiens, il y a une infinité d'occasions distinctes du jeu de hazard, où Dieu suspend l'execution des loix generales, & qu'il le fait même toutes les fois que ces loix ont quelque chose d'opposé à ses volontés. Par consequent ils ne peuvent dire que ce qui distingue les jeux de hazard des autres evenemens, c'est que dans les autres evenemens il suit les loix generales, & les renverse dans cette espece de jeux. Ainsi je ne saurois deviner quelle est leur pensée, lors que pour prouver que les jeux de hazard sont criminels ils disent que les jeux de cet ordre sont dirigés d'une façon singuliere par la Providence, cette expression n'étant susceptible, d'aucun sens qui ne soit, ou inutile à leur dessein, ou directement opposé à leurs hypotheses.

CHAPITRE III.

En quel sens on peut dire que le sort nous instruit de la volonté de Dieu.

CEla suffira sur le sujet de la premiere proposition. Je viens maintenant à la seconde. On dit que le sort est l'un des moyens dont Dieu se sert pour faire connoître sa volonté. On dit que c'est un oracle, & une espece de revelation immediate, de même ordre que les songes surnaturels, les extases, & les autres moyens extraordinaires dont Dieu se servoit autresfois pour se communiquer aux hommes. De là on conclut que c'est quelque chose de sacré qu'on ne peut employer à des usages aussi vils, & aussi peu serieux que le jeu, sans le profaner, & par consequent sans commettre un tres grand peché.

Cette consequence est necessaire, & on ne pourroit la contester si on en admettoit absolûment le principe. Mais ce principe peut avoir deux sens, l'un veritable, mais inutile, l'autre utile, mais tres certainement faux. En effet on peut entendre en deux manieres ce qu'on dit que le sort nous instruit de la volonté de Dieu, l'une qu'il a servi autrefois à cet usage, l'autre qu'il y sert encore aujourd'hui.

Le premier de ces deux sens est inconteſta-

ble,

ble, & il y a divers endroits de l'Ecriture qui font voir que Dieu s'eſt expliqué aſſés ſouvent par le ſort. Témoin le partage de la terre de Canaan, Nomb. XXXIII. 54. la découverte du peché d'Achan, Joſ. VII. 18. l'election de Saul. I. Sam. X. 20. la manifeſtation du peché de Jonathan, I. Sam. XIV. 42. & la deſignation de Matthias pour l'Apoſtolat. Act. I. 26.

Rien donc n'eſt plus vrai que ce premier ſens. Le ſort a ſervi autrefois à inſtruire les hommes de la volonté de Dieu. Mais il ne s'enſuit de là, ni qu'il ait aujourd'hui le même uſage, ni que ne l'ayant plus on le profane en l'employant à quelque autre.

Car pour le premier combien n'y a-t-il pas de choſes dont Dieu ſe ſervoit autrefois à des uſages ſurnaturels, & qui n'y ſervent plus aujourd'hui? Dieu ſe ſervit d'une verge, & à confirmer la foi de Moïſe, & à operer par ſon miniſtere un grand nombre de miracles. Il ſe ſervit du ſon de quelques trompettes pour renverſer les murailles de Jerico. Il ſe ſervit de l'eau du Jourdain pour guerir Naaman de ſa lepre. Il ſe ſervit de la bouë pour rendre la veue à l'aveugle né. Il ſe ſervit de l'onction pour guerir les malades. Il ſe ſervit de l'impoſition des mains des Apôtres pour conferer les dons extraordinaires du S. Eſprit. Et pour dire quelque choſe qui ait plus de rapport à nôtre ſujet, il s'eſt ſervi pluſieurs fois des ſonges pour faire conoître ſa volonté. S'enſuit il de là qu'il emploie aujourd'hui aucune de ces choſes à ces uſages?

Le

Le sort de méme a peu servir autrefois à instruire les hommes des desseins de Dieu sans qu'il fasse aujourd'hui le méme effet. J'ajoûte que s'il n'a plus cet usage, comme j'espere de faire voir dans la suite qu'il ne l'a point, on ne doit pas craindre de le profaner en l'employant à ce qu'on voudra. On ne profane pas le son des trompettes lors qu'on s'en sert aux usages les plus communs. On ne profane pas l'onction lors qu'on s'en sert pour rendre le corps plus agile, comme on le fait en plusieurs endroits. On ne profane pas les songes, lors qu'on en tire des indications pour conoître le temperament des personnes, ou les maladies qui les travaillent. On ne profane pas méme l'eau, le pain, & le vin, quoi que ce soit encore aujourd'hui la matiere de nos Sacremens, bien qu'on s'en serve dans les repas ordinaires.

Encore donc que le sort ait servi autresfois à faire conoître la volonté de Dieu, il ne s'ensuit de là, ni qu'il ait presentement quoi que ce soit de sacré, ni qu'on le profane en l'employant à d'autres usages. C'est là aussi ce qu'on fait sans aucun scrupule en diverses occasions. On se sert du sort pour partager les successions, & generalement tout ce qui appartient en commun à plusieurs personnes. On le jette, non pour savoir à qui c'est que Dieu adjugera la portion que chacun doit avoir, c'est à quoi on ne pense point, mais uniquement pour eviter, soit les contestations, soit des honétetés incommodes. En un mot c'est une action purement civile,

& qui n'a rien de religieux, ce qui fait auſſi qu'on ne s'aviſe jamais de l'accompagner de la priere, comme il le faudroit neceſſairement, ſi on pretendoit que Dieu s'expliquât par une revelation immediate.

C'eſt ce qu'on peut voir encore dans la maniere en laquelle on fait le Doge à Veniſe. On ne le fait, ni par le ſort ſeul, comme on feroit, ſi on pretendoit que Dieu le choisît immediatement, ni par la ſeule election, mais par un compoſé des deux, qui tempere de telle façon l'un par l'autre, qu'il ſoit vrai de dire d'un côté que le Doge eſt éleu, & de l'autre qu'il ſoit impoſſible qu'il le ſoit par brigue. Voici comment Amelot de la Houſſaie nous apprend que cela ſe fait.

Tous les Nobles, dit il, *qui ont trente ans paſſés étant aſſemblés dans le Palais S. Marc l'on met dans une urne autant de boules qu'il y a de Gentilshommes preſens, trente deſquelles ſont dorées. Ceux à qui le ſort les donne en mettent devant la Seigneurie neuf dorées parmi 24. blanches, & les neuf Gentilshommes à qui elles viennnent, ſont electeurs de 40. autres, tous de familles differentes entre leſquels il leur eſt permis de ſe comprendre eux mémes. Le ſort les reduit à douze. Ces douze en éliſent 25, le premier trois, & les onze autres chacun deux. Ces 25. tirant au ſort comme les precedens, ſe reduiſent à neuf, qui en nomment 45. ſavoir chacun cinq. Les 45. reviennent à onze, par le ſort, & ceux ci en éliſent enfin 41. qui ſont les derniers, & les principaux électeurs du Duc, aprés qu'ils ont été confirmés par le grand Conſeil.*

Amelot

Amelot ajoûte que *ce n'eſt pas ſans ſujet que les Venitiens ont établi cette bizarre forme d'élection, car c'eſt par tous ces divers changemens d'electeurs que ſe rompent toutes les meſures des particuliers veu que tout dependant du choix de ceux que le ſort favoriſe (ce que l'on ne peut pas deviner) tous les artifices, & toutes les brigues ſont inutiles.*

Ces deux exemples font voir clairement qu'on peut recourir au ſort ſans le regarder comme un oracle, & ſans pretendre que Dieu s'explique immediatement par là. Par conſequent rien n'empéche que la méme choſe ne ſe puiſſe faire dans le jeu.

CHAPITRE IV.

S'il eſt vrai que le ſort eſt un moyen par lequel Dieu fait tousjours conoître ſa volonté.

CE premier ſens ne prouve donc rien contre nous. Ainſi il faut paſſer au ſecond, & voir premierement s'il eſt vrai que le ſort ſoit encore aujourd'hui un moyen ſeur & legitime pour conoître la volonté de Dieu ſur les choſes qu'on en fait dependre, & qu'on pretend decider par là. En deuxiéme lieu ſi méme en poſant qu'il l'eſt il ſeroit defendu de l'employer à aucun autre uſage.

Pour moi je ne croi ni l'un, ni l'autre. Car

Car pour le premier c'eſt un fait de telle nature, qu'il y auroit bien de l'imprudence à ſe le perſuader ſans de bonnes preuves. La choſe eſt d'elle méme aſſés incroyable, & pour ſe la perſuader il faudroit, non ſeulement des preuves, mais des preuves convaincantes & demonſtratives. Cependant je ne voi pas qu'on en produiſe, ni de convaincantes, ni méme de vraiſemblables.

II. Il faudroit en particulier que Dieu ſe fût expliqué là deſſus. Il faudroit qu'il eût inſtitué le ſort comme un moyen tousjours efficace, & dont l'uſage deût durer autant que le monde. Il faudroit un commandement exprés de l'employer. Il faudroit une promeſſe formelle. Voyons nous cependant, ni l'un, ni l'autre? Et nous produit on aucun endroit de l'Ecriture où cela ſe trouve?

On nous produit quelques exemples. Mais outre que ces exemples ne ſont pas des loix, ils ſont pris d'un temps où les revelations immediates étoient fort frequentes. La pluspart ſont pris du Vieux Teſtament, ce qui ſuffit pour faire qu'on n'en puiſſe rien induire pour le nouveau. On en produit un pris du nouveau, qui eſt le ſort jetté pour l'election de Matthias. Mais qui ne voit la difference qu'il y a entre ce cas particulier, & l'état où nous nous trouvons? Une revelation immediate étoit alors abſolûment neceſſaire, ce qu'on ne peut dire du temps preſent? Ce furent les Apôtres qui jetterent alors le ſort. Mais avons nous les privileges de ces ſaints hommes? Ils avoient le droit de conſulter Dieu dans les occa-

occasions, & de lui demander des revelations immediates. Ils les obtenoient tousjours à point nommé, comme il paroit par divers endroits des écrits sacrés. Avons nous le méme droit, & pouvons nous faire à Dieu les mémes demandes?

On produit l'endroit des Proverbes, auquel j'ai déja répondu par rapport à une autre question, & je ne voi pas l'usage qu'on en peut faire pour celle ci. En effet il ne dit pas que le sort soit un moyen par lequel Dieu fasse conoître sa volonté. Il dit seulement que le sort est dirigé par la Providence. Cependant chacun voit la difference qu'il y a entre ces deux choses. Car tout est dirigé par la Providence, & il n'y a que l'Ecriture qui nous instruise de la volonté de Dieu. Ainsi il n'y a point de consequence à tirer de l'une de ces choses à l'autre.

III. C'est donc sans aucune preuve qu'on pretend que le sort soit aujourd'hui un moyen propre à nous instruire de la volonté de Dieu. Mais outre cela il suffit ce me semble de savoir que s'il étoit tel qu'on le dit, on auroit par là des revelations immediates, cela, dis-je, suffit pour nous persuader qu'il n'a point de lieu sous le nouveau Testament. Car qui ne sait que les revelations immediates ont absolûment cessé il y a plusieurs siecles? N'est ce pas là ce que tous nos Theologiens soûtiennent? N'est ce pas là ce qu'il ont accoûtumé de prouver par les premieres paroles de l'Epitre aux Hebreux, *Dieu ayant à plusieurs fois, & en plusieurs manieres parlé aux Peres par les Prophe-*

Prophetes, a parlé à nous en ces derniers temps par son Fils.

IV. Si le Sort étoit un moyen seur & infaillible pour avoir des revelations immediates, on ne sauroit excuser la negligence des Chrétiens, qui ayant un moyen si aisé pour terminer tout d'un coup toutes leurs disputes pour abolir les schismes & les heresies, pour finir, & méme pour prevenir les guerres, & les autres malheurs qui nous accablent, ne s'avisent pas de l'employer. Il ne faudroit pour cela que faire assembler quelque part des Plenipotentiaires pour jetter le sort, & faire par tout des prieres publiques pour demander à Dieu qu'il lui pleût de le diriger. Cela fait il n'y auroit qu'à se conformer à la decision nette, precise, & formelle, que Dieu en donneroit, soit pour mettre les consciences en repos, soit pour faire cesser les maux sous lesquels le Christianisme gemit. Quelle seroit nôtre stupidité, si pouvant employer un moyen aussi seur & aussi aisé que celui ci, nous le refusions?

V. On dira peut étre que faire ceci seroit tenter Dieu. Mais bien loin que cette réponse détruise ma preuve, elle m'en fournit une nouvelle. Car enfin ce n'est nullement tenter Dieu que de recourir à un moyen qu'il a lui méme institué afin que son usage dure autant que le monde. On ne le tentoit pas autresfois lors qu'on consultoit ce que l'Ecriture appelle Urim & Tummim. On ne le tente pas aujourd'hui lors qu'on participe à ses Sacremens pour recevoir les graces de son Esprit.

prit. Ce seroit tout aussi peu le tenter que de recourir au sort, s'il étoit vrai que le sort fût un moyen établi de Dieu pour conoître sa volonté.

VI. Si Dieu s'est obligé de faire conoître sa volonté toutes les fois que les hommes jetteront le sort, il faut qu'il l'ait fait en l'une de ces deux manieres, ou en sorte que de quelque façon, & avec quelque intention qu'on jette le sort, il fasse de son côté ce qu'on suppose qu'il a promis, ou en sorte qu'il le fasse seulement lors qu'on y aura recours comme à un moyen propre à nous instruire de sa volonté.

Si c'est le premier, le sort a de grands avantages sur les Sacremens, lesquels n'ont leur effet que lors qu'on les celebre d'une certaine maniere, & avec de certaines intentions. En effet lors qu'on lave un enfant uniquement pour le rafraischir ou le nettoyer, ou qu'on lui donne du pain & du vin pour le nourrir, on ne lui confere, ni la remission des pechés, ni les graces du S. Esprit, que le Baptéme & l'Eucaristie communiquent. Le sort sera tout autrement efficace dans cette supposition. De quelque maniere, & avec quelque intention qu'on le jette, il produira tousjours son effet.

D'ailleurs ceci paroit incomprehensible. En effet on m'avouera que le sort ne fait pas conoître la volonté de Dieu vaguement & indeterminement. Il apprend tout au plus quelle est cette volonté par rapport au sujet particulier pour lequel on y a recours. Par exem-

ple lors que les Apôtres jetterent le sort aprés l'ascension de nôtre Sauveur, ils n'apprirent pas par là qui devoit étre Empereur aprés Tibere, ou Roi des Parthes, ou des Armeniens aprés Tiridate, ou aprés Tigrane. Ils apprirent uniquement que c'étoit non Joseph le juste, mais Matthias, qui devoit remplir la place que l'apostasie & le desespoir de Judas avoit laissée vuide. L'effet donc du sort depend en quelque maniere de l'intention de ceux qui y recourent, & par consequent on ne peut dire que Dieu se soit obligé de faire conoître sa volonté par le sort independamment de l'intention de ceux qui le jettent. Et en effet quelle volonté de Dieu le sort fera-t-il conoître, si ceux qui le jettent n'ont aucun dessein? Par exemple si étant seul dans une chambre, & trouvant des dés sur la table, je les jette sans penser à rien, quelle est alors la volonté de Dieu que le sort revele?

Il faut donc dire de necessité que si Dieu s'est obligé de faire conoître sa volonté par le sort, c'est seulement en se conformant à l'intention de ceux qui cherchent à s'instruire par là de cette volonté. Mais si cela est il s'ensuivra que lors qu'on jette le sort sans avoir aucun dessein de s'informer de la volonté de Dieu, le sort n'est plus un Oracle, & n'a absolûment rien de sacré, rien qui le distingue des autres actions ordinaires. Ainsi le jetter sans respect, & sans devotion, n'est pas un plus grand peché que jouer de cette méme maniere aux dames, ou aux échecs.

Cela posé on ne peut nier premierement

ment que ceux qui en jouant ne jouent à rien ne le puissent faire innocemment, puis qu'ils ne consultent l'oracle sur quoi que ce soit. En deuxiéme lieu il paroit que ceux qui jouant de l'argent regardent le jeu, non comme un moyen propre à faire conoître à qui c'est que Dieu veut que cet argent appartienne, mais uniquement comme un moyen propre à se divertir, ne profanent pas le sort, puis qu'alors le sort ne signifie rien. Ceci me suffit, car je n'ai garde de nier que ceux qui considerant le sort comme un moyen propre à conoître la volonté de Dieu l'emploient à des choses aussi vaines que celles qui sont la matiere du jeu, ne commettent un tres grand peché.

CHAPITRE V.

Réponse à deux objections.

QUelqu'un dira peut être qu'il suffit que le sort soit de sa nature un moyen propre à faire conoître la volonté de Dieu pour faire qu'on ne puisse l'employer qu'à ce seul usage, & que ce soit le profaner que d'en faire un simple divertissement. Mais j'ai deux réponses à faire à cette objection.

La premiere que je ne conviens pas que le sort soit aujourd'hui un moyen propre à nous instruire de la volonté de Dieu. Il l'a été autrefois, je l'avouë, mais il ne l'est plus,

& ce que je viens de dire le prouve assés.

Mais j'ajoûte en deuxiéme lieu que quand méme il pourroit servir aujourd'hui à cet usage il ne s'ensuivroit pas qu'il y eût du mal à l'employer à quelque autre. L'eau, le pain, & le vin sont propres à celebrer les Sacremens de la nouvelle alliance. L'institution de Jesus Christ leur a donné cette aptitude, & la leur conservera jusqu'à la consommation du monde. S'ensuit il de là qu'on ne puisse se servir de ces substances qu'à ce seul usage?

La lecture peut nous instruire des verités du salut. Mais cela fait il qu'on ne puisse lire que dans ce dessein? Nous pouvons employer nos biens en aumônes. En faut il conclurre qu'il n'y a que ce seul usage qui soit innocent?

Pour faire qu'il y eût du mal à se servir du sort à aucune autre chose qu'à s'instruire de la volonté de Dieu, il faudroit que Dieu nous eût defendu expressement d'y avoir recours que dans cette seule intention. Comme il est certain qu'il ne l'a pas fait, & qu'on ne produit rien qui tende à le prouver, il y auroit de l'imprudence à le croire, & de la temerité à l'asseurer.

D'autres peut étre diront qu'à la verité le sort n'est plus un moyen qui puisse servir à conoître la volonté de Dieu, mais que l'action de celui qui jette le sort étant d'elle méme, & de sa nature, une demande qu'on fait à Dieu de reveler immediatement ce qu'il veut, elle est tousjours criminelle, puis qu'elle tend à obtenir de lui une chose qu'on sait

ou qu'on doit ſavoir, qu'il ne veut pas accorder, & qu'en particulier il y a de l'impieté à lui faire cette demande à l'égard du jeu, qui n'eſt pas aſſés important pour pretendre que quand méme Dieu voudroit s'expliquer ſur les autres choſes, il deût le faire ſur celle ci.

Ceci eſt tant ſoit peu plus plauſible que tout le reſte. Cependant ſi on s'y reduit il eſt clair en premier lieu qu'il n'eſt plus permis d'alleguer l'endroit des Proverbes qu'on nous oppoſe, & que méme étant entendu au ſens qu'on lui donne, ou ne prouve rien, ou renverſe cette réponſe. Suivant cette réponſe la Providence de Dieu ne dirige plus le ſort en la maniere en laquelle elle le dirigeoit autresfois. C'eſt donc fort mal à propos qu'on nous vient dire que ſelon le Sage lors qu'on jette le ſort dans le ſein, ce qui en avient eſt de par l'Eternel. Dans cette ſuppoſition ce que le Sage dit étoit vrai en ſon temps, mais ne l'eſt plus preſentement.

II. Si ceci a lieu il n'eſt plus permis d'employer le ſort, ni pour la creation des Magiſtrats, ni pour le partage des ſucceſſions, ni dans aucune autre occaſion, quelle qu'elle ſoit. Car enfin quand peut il étre permis de demander à Dieu une choſe, qu'on ſait, ou qu'on doit ſavoir, qu'il ne veut pas accorder?

III. Je voudrois bien ſavoir comment on entend ce qu'on dit que le ſort eſt de ſoi une demande qu'on fait à Dieu d'une revelation immediate de ſa volonté. Je ne voi que trois

ſens auxquels on le puiſſe entendre. Le premier que ce ſoit une demande expreſſe & formelle d'une telle revelation. Le ſecond que c'en ſoit une demande *implicite & interpretative*. Le troiſiéme que ce ſoit le ſigne ſenſible, & la demonſtration exterieure, de cette demande.

Le premier de ces trois ſens eſt viſiblement faux. Une demande expreſſe & formelle n'eſt autre choſe qu'un deſir découvert, & manifeſté à celui qui peut le remplir. Elle ſuppoſe une penſée actuelle, qui ſe termine, d'un côté à ce qu'on ſouhaitte, & de l'autre à celui de qui on veut l'obtenir. Et rien de tout cela n'a lieu dans le jeu. On ne penſe, ni à Dieu, ni à ſa volonté. On ne deſire point qu'il découvre cette volonté. On ne lui manifeſte pas ce deſir. Ainſi il n'y a point de demande proprement dite.

Eſt ce donc une demande *implicite & interpretative*, qui conſiſte à faire ce qu'on feroit ſi on demandoit? C'eſt là apparemment le ſens de ce qu'on nous dit. Mais ceci même en peut recevoir deux aſſés differens. On peut entendre qu'en jouant on fait, ou *tout* ce qu'on feroit, ou *une partie* de ce qu'on feroit, ſi on demandoit.

Le premier de ces deux ſens eſt faux, & ce que je viens de remarquer le fait aſſés voir. En jouant on ne fait pas tout ce qu'on feroit ſi on demandoit à Dieu qu'il fît conoître ſa volonté. Lui faiſant cette demande on penſeroit à lui, à ſa volonté, à la manifeſtation de cette volonté, on ſouhaitteroit cette manifeſta-

nifestation, on lui decouvriroit interieurement, ou exterieurement ce souhait, & on ne fait rien de tout cela.

Le second de ces sens est vrai, mais ne prouve rien. Il est vrai qu'en jettant des dés sur une table, on fait une partie de ce qu'on feroit si on vouloit connoître la volonté de Dieu par ce moyen, mais il ne s'ensuit pas de là qu'il y ait du mal à le faire. S'il ne faloit que cela pour pecher, que pourroit on faire innocemment? Car que fait on qui ne peût servir à quelque chose de criminel, & qui n'y servît en effet étant joint à d'autres choses qu'on ne fait pas? Un boucher, qui égorge un bœuf, fait une partie de ce qu'il feroit, s'il le vouloit sacrifier. Un homme qui jette quelques grains d'encens dans le feu fait une partie de ce qu'il feroit s'il encensoit une idole. S'ensuit il de là qu'ils pechent ni l'un, ni l'autre?

Le jeu n'est donc, ni une demande formelle, ni une demande interpretative, d'une revelation immediate. Si on entend que c'en est un signe, & une demonstration exterieure, je demanderai comment on l'entend. En effet ceci méme reçoit deux sens. Le premier que ce qu'on fait est *tousjours* un signe, & une demonstration exterieure de cette demande, en sorte qu'on ne le fait jamais que dans ce dessein. Le second que ce qu'on fait a quelquefois cet usage.

Le premier de ces sens est faux, & ce que je viens de dire le fait assés voir. Le second est inutile. Car combien ne fait on pas tous

les jours de choſes, qui ont ſervi autrefois, & qui ſervent encore aujourd'hui, en diverſes occaſions à manifeſter des ſentimens interieurs, qu'on n'a pourtant pas? Par exemple découvrir la téte, fléchir les genoux, joindre les mains, & les élever, ſont autant de ſignes de l'adoration, & de l'invocation religieuſe. Cependant on les fait innocemment à l'égard des hommes, qu'on n'a aucun deſſein d'adorer, ou d'invoquer religieuſement. Par conſequent encore que le ſort ait peu être employé à exprimer la demande qu'on faiſoit à Dieu de reveler ſa volonté, il ne s'enſuit pas qu'on ne puiſſe l'employer aujourd'hui à d'autres uſages.

CHAPITRE VI.

Si le jeu de hazard a quelque choſe d'injuſte.

CE que je viens de dire ſuffit pour décharger le jeu du premier reproche qu'on lui fait, & pour prouver que ce n'eſt pas une profanation de quelque choſe de ſacré. Il faut voir maintenant s'il a rien d'injuſte. Pour en mieux juger il faut le comparer premierement avec le droit naturel, & enſuite avec le civil.

Pour le premier pluſieurs pretendent que le jeu de hazard eſt contraire au droit naturel, &

& se fondent sur deux raisons. La premiere qu'il est malaisé de comprendre comment la cheute d'un dé sur une certaine face, ou le partage fortuit de quelques cartes, peut faire que ce qui appartenoit à l'un des joueurs appartienne tout d'un coup à l'autre. La seconde que l'un des joueurs ne peut gagner sans que l'autre perde, ce qui semble n'être different en rien de ce que S. Paul condamne, lors qu'il dit aux Thess. *Que personne ne foule, ou fasse son profit du dommage de son frere en aucune affaire, car le Seigneur est le vengeur de toutes ces choses.*

Mais ces raisons n'ont rien qui doive faire aucune péne. Car premierement elles ont la méme force contre les jeux d'adresse que contre les jeux de hazard. Il est tout aussi difficile de comprendre comment l'entrée d'une bale, ou d'une boule de billard dans un certain trou, peut transporter la proprieté de ce qu'on jouë que de comprendre comment la cheute d'un dé sur une certaine face peut faire le méme effet. D'ailleurs dans les jeux d'adresse celui qui gagne profite aussi bien de la perte de son prochain, que s'il gagnoit à un jeu de hazard. Ainsi si ces deux raisons sont bonnes, elles auront la méme force contre ces deux especes de jeu. Ainsi les unes & les autres seront injustes, ou ni les unes, ni les autres ne le seront.

Pour répondre plus directement je dis que ce n'est pas la cheute des dés, ou le partage des cartes, qui fait passer ce qu'on joue des mains de l'un des joueurs en celles de l'autre. C'est

la convention qu'ils ont faite là dessus. Deux choses me paroissent certaines sur ce sujet.

La premiere que comme chacun peut donner absolûment, & sans aucune condition, ce qui est à lui il peut à plus forte raison le donner sous de certaines conditions, pourveu que ces conditions n'aient rien, ni d'injuste, ni d'impossible. Ainsi n'y ayant, ni aucune impossibilité à ce que le dé tombe sur une certaine face, rien n'empêche qu'on ne fasse dependre de cette cheute une donation, ou une convention qu'on fait, & que cette condition posée la donation & la convention ne subsistent.

L'autre chose qui est certaine sur ce sujet c'est que selon tous les jurisconsultes on peut faire dependre tant les donations, que les conventions, d'une condition fortuite. A l'égard des donations on n'a qu'à lire les Institutes liv. 3. Tit. 16. Et pour ce qui regarde les traités, qui ne voit que ceux d'asseurance dependent d'un evenement fortuit? J'en ai donné d'autres exemples dans mon traité de l'Interét, chapitre V.

Il suffit donc que les parties aient convenu volontairement de se donner l'une à l'autre telle, ou telle somme, au cas que le dé qu'on jettera tombe sur telle, ou sur telle face, pour faire que la chose étant arrivée celui qui doit gagner suivant cette convention ait un droit legitime sur ce qu'il gagne, & en devienne veritablement le maître, comme il suffit qu'un negotiant asseure un navire, & que ce navire vienne à perir, pour donner au proprietaire

prietaire de ce navire le droit de se le faire payer par l'asseureur de même que si l'asseureur l'avoit fait perir volontairement. En un mot c'est, non la condition, mais le traité qui a posé cette condition, qui transporte la propriété. Ceci est evident, & il n'est pas necessaire de s'y arrêter.

La seconde raison n'est pas plus solide que la premiere. On dit que gagner au jeu c'est profiter de la perte d'autrui. Ce qu'on dit est vrai, mais il ne s'ensuit pas de là que ce profit soit injuste. S'il l'étoit on ne pourroit sans injustice accepter une donation, car la donation prive tousjours le donateur de ce qu'il donne. Il perd tousjours, & le donataire profite. Comme pour rendre une donation valide, il suffit que le donateur ait, d'un côté la disposition de ce qu'il donne, & de l'autre qu'il donne volontairement, il n'en faut pas davantage pour faire qu'on gagne legitimement au jeu. Il suffit que les joueurs soient maîtres de ce qu'ils jouent, & qu'ils conviennent librement & volontairement de jouer. Ceci posé ils ne se font point de tort l'un à l'autre.

Voila pour ce qui regarde le droit naturel. Il n'en est pas tout à fait de même du droit civil. Le Romain a plusieurs decisions tres fortes contre le jeu de hazard, non seulement dans le Code, qui contient les loix des Empereurs Chrétiens, mais encore dans le Digeste, qui n'est qu'un centon composé des decisions des Jurisconsultes Payens. Dans ce droit celui qui a gagné n'a point d'action contre celui qui a perdu, & celui qui a perdu

en a contre celui qui a gagné, & peut le contraindre à rendre ce qu'il a touché. Ce droit méme ne ſe preſcrit que dans cinquante ans, quoi que trente ans ſuffiſent pour en aneantir pluſieurs autres tres legitimes. Ce n'eſt pas tout. Le jeu emporte note d'infamie, & l'action intentée ſur ce fondement eſt une action infamante. Il eſt ordonné qu'on raſera les maiſons de ceux qui reçoivent les joueurs. Il eſt permis de les battre eux mémes. Il eſt permis de les piller, & lors qu'ils s'en plaindront il eſt defendu aux Juges d'avoir aucun égard à leurs plaintes.

Louis XIII. Roi de France par une ordonnance du 30. de Mai 1611. declara nulles toutes les debtes contractées, & toutes les obligations & promeſſes faites pour le jeu, quelque déguiſées qu'elles ſoient, déchargeant ceux qui les ont faites de toute obligation civile & naturelle.

Ces deciſions ſont non ſeulement tres fortes mais encore nettes & preciſes. C'eſt pourquoi je ne doute point que dans tous les lieux où elles ſont reçuës, & demeurent en force & en vigueur, le jeu ne ſoit un tres méchant titre, & un moyen illegitime pour aquerir. Mais il n'en eſt pas de méme des lieux, où ces loix n'ont jamais été reçuës, ni méme de ceux où l'ayant été, l'uſage contraire les a abrogées. Car chacun ſait que c'eſt là une des voies par leſquelles les loix peuvent perdre tout ce qu'elles ont de force & d'autorité.

CHAPITRE VII.

Si les jeux, tant d'adreſſe, que de hazard, ſont innocens. Divers excés qui peuvent les accompagner.

IL paroit par tout ce que je viens de dire qu'à conſiderer le jeu de hazard en ſoi, & à s'arréter à ce qu'il a d'eſſentiel, il n'eſt contraire, ni à la juſtice, ni à la religion. Si cela eſt, dira peut étre quelqu'un, il eſt donc tousjours innocent, & on a tort de tant declamer contre les joueurs. Mais c'eſt là une conſequence que je n'admets point. Quoi que le jeu puiſſe étre innocent en lui méme, il a d'ordinaire des ſuites affreuſes, qui doivent le faire conſiderer comme quelque choſe d'extremement dangereux. On va parcourir ces ſuites les unes aprés les autres, & remarquer ſur chacune l'eſpece particuliere de jeu d'où elle vient.

I. Il n'eſt premierement que trop ordinaire de voir de certains joueurs, qui aprés ce qu'ils appellent des coups de malheur, vomiſſent des blaſphemes & des impietés contre Dieu, & proferent des horreurs, qu'on ne devroit attendre que des Demons. J'ai tousjours creu que ce peché eſt l'un des plus grands qu'on puiſſe commettre. Voici en effet autant que j'en puis juger, ce qui ſe paſſe

dans

dans ces occasions dans l'ame de ces miserables.

Ils savent en gros & confusement que la Providence de Dieu dirige les evenemens qu'on nomme fortuits, ce qui est tres certain, comme on l'a fait voir dans le chap. II. de ce traité. Dans cette supposition ils se persuadent que s'ils ont perdu, c'est parce que Dieu l'a voulu. Mais au lieu que cette persuasion devroit les porter à se soûmettre à la volonté de Dieu, & à acquiescer à ce qu'il a trouvé à propos de faire, il sont assés detestables pour en avoir du ressentiment contre lui. Ils cherchent à faire éclater ce ressentiment, & ne pouvant le faire par des actions, ils prennent le seul parti qui leur reste, c'est de se satisfaire par des paroles. De là viennent les horreurs qu'ils proferent dans ces occasions.

Ici je prie mon Lecteur de ne me pas attribuer une pensée dont je suis tres éloigné. Je ne dis pas que tous ces actes que j'ai indiqués se succedent les uns aux autres dans l'ordre que j'ai marqué, comme il arrive lors qu'on raisonne tranquillement & de sens froid. Il y a trop de trouble & de confusion dans les pensées & dans les transports de ces miserables pour nous permettre de croire que la chose se passe de cette maniere. Je dis seulement qu'ils font tous les actes dont j'ai parlé, soit qu'ils les fassent tous à la fois, un seul les contenant tous virtuellement, & implicitement, soit plustôt que ces actes se suivent l'un l'autre avec tant de rapidité & de promptitude, qu'il est impossible de dire precisement

ment lequel eſt le premier, ou le ſecond. Quoi qu'il en ſoit je ſuis perſuadé qu'il n'y en manque aucun, & je ne comprends pas en effet de quel autre principe les horreurs qu'ils proferent pourroient venir.

Mais ceci poſé eſt il poſſible d'imaginer rien je ne dirai pas de plus effroyable, mais d'auſſi effroyable, qu'un tel excés? Qui ne voit que les empoiſonnemens, les aſſaſſinats, les parricides, les ſacrileges, & les inceſtes, ne ſont rien au prix de ceci? Car comme on peut outrager un Prince en trois manieres, dont la ſeconde eſt beaucoup plus atroce que la premiere, & la troiſiéme plus que la ſeconde, la premiere en violant ſimplement ſes loix, la ſeconde en outrageant ſes Miniſtres, & ſes Officiers, qui ſont ſes images, & la troiſiéme en l'outrageant perſonnellement lui méme; on peut auſſi offenſer Dieu en ces trois manieres. Il y a des pechés qui violent ſimplement ſa loi. Tels ſont les excés de l'intemperance. Il y en a d'autres qui l'outragent dans ſes images. Telles ſont les violences qu'on exerce contre ſes enfans, tel eſt l'homicide, l'empoiſonnement, le parricide, &c. Enfin il y en a de ceux qui l'attaquent lui méme directement. Tel eſt celui ci. Car que peut on faire de plus à cet égard, & en ce ſens? On ne ſauroit l'outrager par des effets. Sa grandeur l'en met à couvert. Au defaut des effets, on a recours aux paroles. On lui dit des injures. Peut on porter la rage & la fureur à un plus grand excés?

Il paroit clairement par là quel eſt le pe-

ché

ché que commettent, non seulement ceux qui se portent actuellement à de tels excés, mais encore ceux qui s'exposent au danger de s'y porter. Je parle de ceux à qui ce malheur étant arrivé, une, deux, trois fois en leur vie, au lieu de regarder le jeu comme un piege effroyablement dangereux que le Demon leur tend, au lieu de l'eviter avec soin, s'y jettent étourdîment & brutalement, & jouent encore tout de nouveau avec aussi peu de repugnance que s'ils n'avoient rien de tel à apprehender.

Je dis la méme chose de ceux qui n'ayant pas lieu d'apprehender que de telles horreurs leur échappent, ont de justes raisons de craindre qu'elles échappent à ceux avec qui ils jouent. Il est certain qu'ils se rendent de cette façon responsables du crime de ces furieux. Tout le traité du Scandale, qui est le dernier de ce volume, en est une preuve.

J'ajoûte que ce peché a plusieurs degrés. Ce que je viens d'indiquer en est la consommation; & en effet il est impossible d'y rien ajoûter. Mais il y a d'autres degrés au dessous de celui ci, qui pour étre un peu moins affreux, ne sont nullement innocens. Je parle de ces murmures, de ces dépits, de ces mouvemens de chagrin & d'impatience, qui n'éclatent, ni par des paroles, ni par des gestes, mais qui ne laissent pas de se former interieurement dans le cœur. Les hommes ne les apperçoivent point, mais Dieu les voit tres distinctement, & penetre tout ce qu'ils ont de contraire à sa volonté. Ainsi il n'y a point

de

de doute qu'il ne se reserve de les punir rigoureusement dans la vie à venir.

Au reste je ne distingue pas en ceci les jeux d'adresse de ceux de hazard. On sait que quelques uns de ceux de ce premier ordre, par exemple le billard & la paume, sont presque aussi dangereux à cet égard là que les seconds. Ainsi on ne doit pas regarder à l'espece particuliere du jeu, mais au danger qu'il y a qu'on y trouve l'occasion de commettre quelqu'un des excés que j'ai indiqués.

II. C'est là à mon sens le plus grand desordre que le jeu puisse causer. Mais s'il est le plus grand il n'est pas le plus ordinaire. Il y en a un autre, qui bien que moindre que le precedent, est grand en lui méme, & d'ailleurs incomparablement plus frequent. C'est qu'il rend les passions extremement vives.

Je suppose en premier lieu que la violence des passions est un tres grand mal. N'est ce pas la source de la plupart de nos crimes? Combien peu en commettrions nous, si l'amour, la haine, le desir, la crainte, la colere, & les autres mouvemens semblables, ne nous y portoient? Qui ne sait d'ailleurs que plus ces passions sont fortes & vehementes, plus il est difficile de leur resister? Une raison foible, une vertu mediocre, de legeres reflexions, viennent facilement à bout d'une passion naissante, & qui n'agite l'ame que foiblement & languissammant. Mais lors que les passions sont extraordinairement violentes, rien n'est plus malaisé que de leur resister, & peu de gens sont capables d'un tel effort.

Je

Je suppose en deuxiéme lieu que deux choses principalement contribuent à rendre les passions plus violentes & plus emportées, l'une est le temperament, l'autre est l'habitude. Car pour ne parler maintenant que de l'habitude, il est certain qu'à force de resister à une passion on l'affoiblit peu à peu, & on vient enfin à l'étouffer tout à fait. Qu'y a-t il de plus ordinaire que de voir des gens naturellement timides, & que le moindre danger effraye d'abord, qui par les soins qu'ils prennent de combattre cette foiblesse y reussissent, & deviennent enfin hardis & intrepides? C'est ce qu'on voit particulierement à la guerre, où à force de soins & de reflexions on se fait une maniere de courage aquis, qui n'est pas de moindre usage que le naturel.

Au contraire en s'abandonnant pendant un espace considerable de temps à une passion, on la rend si forte & si vehemente, qu'on n'est plus en état de lui resister. La raison en est que les passions sont tousjours accompagnées d'un certain mouvement d'esprits animaux, & que plus ce mouvement est rapide, plus la passion est forte & violente. Comme donc plus les esprits font souvent un méme chemin, plus ils l'élargissent, plus par consequent ils le parcourent rapidement, & y coulent méme dans une plus grande abondance, il est evident que plus souvent on est agité, soit des passions en general, soit de quelqu'une en particulier, plus il faut necessairement que ces mouvemens deviennent impetueux, & par consequent que la raison trouve de la difficulté à les gouverner.

Je

Je ſuppoſe en troiſiéme lieu que rien n'excite autant de paſſions que le jeu, ſur tout le jeu de hazard, & quelques uns de ceux d'adreſſe, ſur tout encore lors qu'on jouë gros jeu. Ceci méme eſt vrai en deux divers ſens. Premierement le jeu excite des paſſions de differentes eſpéces, le deſir, la crainte, l'eſperance, la douleur, la joie, le dépit, quelquefois méme la colere & la haine, témoin les querelles & les conteſtations qui en ſont les fruits ordinaires. En deuxiéme lieu les mouvemens particuliers de chacune de ces paſſions reviennent ſouvent, parce qu'en effet les divers incidens du jeu étouffent les uns & excitent les autres. Ainſi pour bien concevoir l'état où ſe trouve l'ame d'un joueur, il ne faut pas ſimplement ſe repreſenter une mer tousjours agitée: Il faut s'imaginer que ces agitations viennent de cinq ou ſix vents oppoſés, qui y regnent chacun à ſon tour, en ſorte qu'il n'y en a pas un qui n'ait pluſieurs fois le deſſus dans chaque quart d'heure.

Il faut ajoûter en quatriéme lieu que c'eſt d'un côté cette vehemence, & de l'autre cette ſucceſſion perpetuelle de paſſions contraires les unes aux autres qui fait le ragoût du jeu. On ne s'y plait qu'à proportion de la diverſité & de la vehemence des mouvemens qu'il excite. De là vient qu'on s'ennuie d'abord d'un jeu où l'on ne joue rien, parce qu'en effet un tel jeu n'intereſſant point, n'excite aucune paſſion. De là vient encore que les jeux de hazard plaiſent plus que les jeux d'adreſſe, & plus le hazard predomine ſur l'adreſſe,

dreſſé, plus ils donnent de plaiſir.

Mais cela poſé qui ne voit à quel point le jeu eſt pernicieux? Il excite beaucoup de paſſions. Les paſſions qu'il excite ſont extremement violentes. Que faut il davantage pour nous porter à le deteſter? On fait en jouant le contraire de ce qu'il faudroit tâcher de faire. On devroit s'appliquer de toute ſa force à ſe rendre maître de ſes paſſions. C'eſt là en effet preſque toute l'occupation du Chrétien. Et en jouant, ſur tout en jouant ſouvent, on les rend plus vives & plus emportées. N'eſt ce pas agir de la méme maniere qu'un malade, qui au lieu de travailler à diminuer ſon mal ne s'occuperoit qu'à l'empirer, ou qu'un bleſſé qui feroit ce qu'il pourroit pour envenimer ſes plaies?

III. Ce ſecond effet, qui vient principalement des jeux de hazard, me fait ſouvenir d'un troiſiéme, qui eſt particulier au jeux d'adreſſe, ſur tout à ceux, où le hazard n'a aucune part, tels que ſont les jeux des Dames, & des Echecs. Rien n'eſt plus propre que ces jeux à nourrir l'orgueil. Qu'eſt ce qui fait le ragoût de ces deux eſpeces de jeux? C'eſt que comme ils demandent une application, une penetration, & une étenduë extraordinaire d'eſprit, ſur tout le ſecond, lors qu'on y gagne on a lieu de ſe feliciter ſoi méme de la ſuperiorité de ſon eſprit, & de ſe dire qu'on en a plus que celui à qui on vient de gagner. Par conſequent jouer à cette eſpece de jeux, c'eſt fortifier & augmenter l'orgueil. C'eſt l'affermir & l'enraciner, au lieu qu'un de nos

plus

plus grands soins devroit être celui de l'anéantir tout à fait.

CHAPITRE VIII.

Quatre autres pechés qui accompagnent ordinairement le jeu.

LE quatriéme déreglement qui suit d'ordinaire le jeu est particulier à ceux où l'on peut, soit gagner soit perdre, des sommes considerables. Cette possibilité, tant du gain, que de la perte, merite qu'on y fasse une attention tres particuliere. Car pour le gain il faut voir s'il n'incommodera pas celui à qui on gagne. Posé qu'il le fasse, comme en effet la chose est tres ordinaire, on agit directement contre les loix de la charité en s'exposant au danger de causer un tel prejudice à son prochain, & de lui ôter ce qui peut être necessaire, soit à lui méme, soit à sa famille. Je sai que les joueurs ne sont pas ordinairement fort sensibles à de telles considerations. Mais elles ne laissent pas d'être tres solides & tres importantes en elles mémes.

Le danger de perdre merite aussi qu'on y fasse beaucoup d'attention. Il peut premierement arriver qu'en perdant on perde le bien d'autrui, parce qu'en effet en le perdant on se met hors d'état de satisfaire ses creanciers. Si cela est c'est un veritable larcin, c'est au moins

moins une injustice aussi desagreable à Dieu que le larcin méme.

Souvent c'est le bien des povres. C'est un superflu qu'on devoit employer à faire des aumônes, & d'autres actes de charité, qu'on s'ôte le moyen de faire, consumant en des usages vains & inutiles, ce qui devoit servir à soulager la misere & l'indigence des enfans de Dieu. Que répondra-t-on à Jesus Christ, lors qu'il reprochera au dernier jour à plusieurs de ceux qui se presenteront devant son tribunal, qu'il a eu faim, & qu'ils ne lui ont pas donné à manger, qu'il a été nu, & qu'ils ont refusé de l'habiller? Pourront ils s'excuser en disant qu'ils n'avoient rien à lui donner, tout ce qu'ils pouvoient employer à ce saint usage ayant été dissipé au jeu? Sera ce une bonne raison à lui alleguer, & y a-t-il lieu de croire qu'il s'en contente?

Souvent c'est le bien des enfans, qu'on prive de cette façon de ce qui leur étoit necessaire, soit pour s'entretenir, soit pour avoir une education qui répondît à leur naissance, soit pour se mettre à couvert des tentations inseparables de la povreté. Qu'on se souvienne cependant de ce que dit l'Apôtre S. Paul, que celui qui n'a aucun soin de ceux de sa famille a renié la foi, & est pire qu'un infidelle.

Il arrive encore ordinairement qu'en perdant son bien on s'expose soi méme à mille tentations, & on se jette en des dangers terribles, soit d'offenser Dieu, soit de se perdre. Combien n'a-t-on pas d'exemples de joueurs,

qui

qui ayant tout perdu, & ne sachant plus que devenir, ont pris des resolutions desesperées, & se sont portés à des extremités qui les ont perdus?

J'avouë qu'on ne s'expose pas tousjours à ces quatre inconveniens à la fois. Mais il est rare qu'on ne s'expose à quelqu'un, & il n'en est aucun qui ne merite qu'on prenne tous les soins possibles pour l'eviter.

V. La cinquiéme suite du jeu est la perte du temps. Ce temps pouvoit avoir de meilleurs usages. Nous pouvions l'employer à servir Dieu & le public, à nous avancer nous mémes dans la pieté, à travailler, soit à nous instruire de nos devoirs, soit à nous corriger de nos vices. Au lieu de répondre de cette maniere à la bonté de Dieu, qui nous accordoit ce delai, & nous donnoit ce moyen de travailler pour lui & pour nous mémes, nous en faisons un usage, ou criminel, ou quoi qu'il en soit vain & frivole. Nous enfouissons ce talent, qui pouvoit nous enrichir spirituellement. Nous nous privons volontairement des avantages que nous en pouvions retirer.

VI. Le sixiéme dereglement qui accompagne le jeu, c'est le scandale. Ceci regarde principalement ceux que le rang, où il a pleu à Dieu de les placer, soit dans le monde, soit dans l'Eglise, obligeoit à tâcher d'edifier les autres par leurs bons exemples. Si au lieu de le faire ils les scandalisent, & leur donnent l'occasion de tomber dans quelque peché, Dieu leur redemandera le sang de ceux dont

dont la perte sera l'effet de leur mauvaise conduite.

C'est à quoi il seroit à souhaitter que les Pasteurs en particulier prissent garde. Je veux qu'ils evitent tous les inconveniens que j'ai indiqués, comme en effet la chose n'est pas impossible. Peuvent ils empêcher que ceux qui ne sont pas en état de faire toutes les distinctions que j'ai touchées, & qui mettent tous les jeux en un même rang, ne se disent à eux mêmes que puis qu'un Ministre joue ils peuvent le faire, & qu'en le faisant ils ne se portent à la plus part des excés que j'ai indiqués? Si cela arrive, ne sera ce pas ce Ministre indiscret, qui aura mis cette pierre de scandale sur leur chemin, & qui sera devenu par là l'une des causes de leur cheute, & consequemment de leur perte? Ne sait on pas ce pendant ce que Jesus Christ dit dans l'Evangile? *Malheur à celui par qui le scandale arrive. Il lui vaudroit mieux qu'on lui attachât une meule au col, & qu'on le jettât dans la mer.* Matt. XVIII.

VII. Ce sixiéme desordre me fait souvenir d'un septiéme. Il y a peu d'Eglises, à qui il soit permis d'avoir quelque forme de Discipline, où les jeux de hazard, & même plusieurs jeux d'adresse, ne soient defendus. C'est ce qu'on peut voir en particulier dans la Discipline des Eglises Reformées de France, chap. XIV. art. 29. Or tous nos Theologiens conviennent qu'il y a deux cas dans lesquels les reglemens Ecclesiastiques lient la conscience, celui du mépris, & celui du scandale

dale. Le premier a lieu lors qu'on viole les loix de l'Eglise sans y être obligé par quelque raison extraordinairement pressante, & digne d'une grande consideration. Le second a lieu lors qu'on viole ces loix, ou publiquement, ou du moins en presence de quelqu'un. C'est ce que j'ai éclaircidans mon traité de la Conscience liv. I. chap. X.

Cependant j'espere de faire voir dans le chapitre suivant qu'on n'a jamais de raison tant soit peu considerable qui oblige, soit à jouer de l'argent, soit à jouer à un jeu de hazard, pas même en ne jouant rien. Par consequent tous ceux qui le font violent avec mépris les loix de l'Eglise, ce qu'on ne peut faire innocemment. Par consequent encore tous ceux qui jouent en presence de quelqu'un violent ces mêmes loix avec scandale, qui n'est pas un moindre peché que le precedent. Et comme on ne sauroit jouer seul, cette seule consideration fait voir qu'on ne sauroit jouer innocemment, au moins dans les lieux où les reglemens Ecclesiastiques condamnent ces sortes de jeux.

Je ne dis rien des supercheries, & generalement des fraudes, dont quelques uns usent dans le jeu. Il est certain qu'en employer quelqu'une c'est voler. Mais comme, non seulement les Chrétiens, mais les honêtes gens du monde en conviennent, & que toute la terre s'accorde à condamner ces manieres obliques & indirectes de gagner au jeu, il n'est pas necessaire que je m'y arrête.

CHAPITRE IX.

Reflexions sur ce qui vient d'être dit dans les deux chapitres precedens. Consideration des motifs qui portent à jouer.

CE sont là les suites les plus fâcheuses du jeu. Cela seul fait voir le peu d'utilité de la distinction des jeux en jeux d'adresse, & jeux de hazard. Les uns & les autres peuvent avoir des suites terribles. S'il y en a de particulieres à l'une de ces especes, il y en a aussi de particulieres à l'autre, & la pluspart sont communes à toutes les deux. Mais il y a une autre distinction bien plus importante que celle la, & qui est d'un tout autre usage dans cette matiere. En effet tantôt on jouë de l'argent, ou des choses qui valent autant que l'argent, des habits, des chevaux, des armes, &c; Tantôt on ne jouë rien, ou presque rien, car en ceci le peu est conté pour rien.

Je dis donc que la pluspart des inconveniens que j'ai indiqués ne sont pas à craindre dans les jeux, soit d'adresse, soit de hazard, lors qu'on ne jouë rien. Il n'est pas à craindre que ceux qui ne jouent rien vomissent des blasphemes & des impietés. Les passions que cette espece de jeu excite sont fort languissantes. On s'en lasse méme bien tôt, & ainsi on

n'y perd pas beaucoup de temps. Il n'y a là d'ailleurs ni prodigalité, ni avarice. En un mot si on en excepte le jeu des échecs, qui fait perdre beaucoup de temps, & nourrit l'orgueil, lors méme qu'on ne joue rien, il peut arriver fort facilement qu'ils soient tous tres innocens, pourveu seulement qu'il n'y ait rien, ni à perdre, ni à gagner.

Les autres inconveniens que j'ai indiqués sont les suites naturelles, non du jeu en general, non du jeu de hazard en particulier, mais seulement de ces jeux, soit d'adresse, soit de hazard, où l'on jouë quelque chose de considerable. C'est donc à ceci qu'il faut s'arréter. Mais pour en mieux juger il faut comparer ces inconveniens du jeu avec ses utilités, & generalement avec ce qui fait qu'on s'y applique. Quatre principaux motifs portent à jouer, le soin qu'on prend de conserver la santé, le dessein de se delasser, & de recreer le corps ou l'esprit, celui de se divertir, & le desir qu'on a de gagner.

Le premier est à mon sens le plus innocent des quatre, mais c'est aussi le moins ordinaire. Un homme replet & cacochime a besoin pour conserver sa santé de faire un exercice un peu violent. Le jeu de paume lui convient assés. Il y passe quelque heure de temps en temps. Rien ne me paroit plus innocent que ce qu'il fait, & je ne croi pas aussi qu'il y ait personne qui le condamne.

Mais, comme je l'ai déja dit, il est assés rare que ce soit ici, ni le motif, ni le pretexte méme du jeu. On allegue plus souvent le dessein

 sein

se n de se delasser des fatigues d'un travail lo ng & incommode. Mais il y a sur cela deux o ı trois remarques à faire.

La premiere que rien ne me paroit plus ridicule que de jouer aux échecs pour se delasser & se recreer l'esprit. Rien ne l'applique, & par consequent ne le fatigue davantage. C'est ce qui fait dire à Montagne que *ce jeu n'est pas assés jeu*, qu'il *nous ébat trop serieusement*, & qu'on devroit *avoir honte d'y fournir l'attention qui suffiroit à quelque bonne chose*. Essais liv. I. chap. L.

La seconde qu'on a d'autres moyens de se delasser, qui sont, & plus aisés, & moins dangereux, que celui ci. On a la promenade, les visites, les conversations honétes. Je connois des personnes extremement occupées, qui ne jouent jamais, & qui bien loin d'avoir quelque tentation de le faire remercient Dieu tous les jours de la grace qu'il leur a faite en leur donnant du dégoût pour cette vaine occupation.

La troisiéme enfin que si le dessein de se delasser porte à jouer, on doit au moins se precautionner contre les inconveniens, auxquels je viens de faire voir qu'on s'expose ordinairement en jouant, & que pour peu qu'il y ait lieu d'en craindre quelqu'un, l'avantage qu'on se propose d'en retirer n'est pas assés grand pour contrebalancer le danger auquel on s'expose. Qu'est ce en effet qu'une miserable recreation au prix du moindre des maux que le jeu produit naturellement?

Le troisiéme motif, qui est celui de se di-

ver

vertir, n'eſt pas innocent. Car premierement pourquoi veut on ſe divertir que parce qu'on craint de s'ennuyer? Et pourquoi craint on de s'ennuyer, que parce qu'on n'a rien à faire? Et pourquoi n'a-t-on rien à faire, que parce qu'on ne conoit pas ſon devoir, ou qu'on ne ſe ſoucie pas de s'en aquitter? J'ai fait voir dans le chap. IX. du ſecond traité de ma Morale abregée que tous les Chrétiens ſans exception ſont obligés à travailler, & qu'il n'y a perſonne à qui l'oiſiveté ſoit permiſe. Ainſi ceux dont je parle ne faiſant rien, & ne voulant rien faire, ils font voir par là même qu'ils ne ſont pas dans la voie du ciel. Par conſequent le motif qu'ils alleguent pour prouver qu'il leur eſt permis de jouer, bien loin de juſtifier leur conduite les rend tout à fait inexcuſables.

J'ajoûte que ce ſont principalement ceux ci qui ſont expoſés aux dangers que j'ai indiqués dans les chapitres precedens. Ceux qui ne jouent que pour conſerver leur ſanté, ou pour délaſſer, ſoit leur eſprit, ſoit leur corps, peuvent éviter facilement ces inconveniens. Mais il eſt, ou difficile, ou impoſſible, que ceux ci le faſſent. Comme ils n'ont jamais, ou preſque jamais, rien à faire, & que d'ailleurs leur oiſiveté les accable, il faut qu'ils conſument une partie conſiderable de leur temps au jeu. Ceci poſé comment pourroient ils ne ſe pas expoſer aux dangers qui ſont comme inſeparables de cet exercice?

Rien donc n'eſt plus ridicule que ce qu'ils ont ordinairement à la bouche. Lors qu'on

leur reproche l'excés de l'attachement qu'ils ont pour le jeu, ils s'imaginent de se bien defendre en disant qu'ils aiment mieux jouer que médire. Ils supposent par là qu'il n'y a point de milieu pour eux entre le jeu & la médisance, & qu'ils ne sauroient eviter l'un de ces pechés que par l'autre.

Quand ce qu'ils supposent seroit veritable, je ne sai s'ils raisonneroient juste, & si quelques uns des excés qui suivent le jeu ne sont pas plus atroces que le peché qu'on commet en ruinant la reputation du prochain. Le premier au moins de ceux que j'ai indiqués est plus horrible sans comparaison. Mais en effet leur principe est insupportable. Il faut qu'ils médisent. C'est à dire qu'ils sont si determinés au mal, que c'est la seule occupation qu'ils puissent avoir. Tout ce qu'ils ont de liberté se reduit à aller de vice en vice, & de peché en peché. Voila ce qu'ils disent, & qu'ils disent froidement & tranquillement. Peut on imaginer une securité, & une stupidité pareille à la leur?

S'ils sont si méchans & si corrompus, qu'ils pensent serieusement à se convertir. Qu'ils changent promptement d'inclinations & de sentimens. Qu'ils s'affranchissent absolûment de la tyrannie du peché, auquel ce qu'ils disent donne lieu de croire qu'ils sont si assujettis, ou qu'ils se resolvent à perir eternellement.

Il ne me reste plus à parler que du quatriéme motif. C'est le desir de gagner. C'est ici le plus general, & en méme temps le moins honé-

honéte, de ces motifs. C'eſt un compoſé de deux vices, tous deux viſiblement oppoſés, non ſeulement aux maximes de l'Evangile, mais encore aux regles de l'honéteté mondaine, la pareſſe, & l'avarice. L'avarice fait ſouhaitter de gagner. La pareſſe s'oppoſe à ce que pour reuſſir dans ce deſſein on emploie le ſeul moyen permis & innocent, je veux dire le travail. Pour ſatisfaire ces deux paſſions on ſe met à jouer, & c'eſt là, comme je l'ai déja remarqué, ou l'unique, ou la principale cauſe de l'attache que la pluſpart ont pour cette vaine occupation.

Je ne m'arréterai pas à faire voir combien peu ce moyen eſt propre à faire reuſſir dans le deſſein qui fait qu'on l'emploie, y ayant bien plus d'exemples de ceux qui ſe ruinent au jeu, que de ceux qui s'y enrichiſſent, & n'étant pas méme poſſible qu'il en ſoit autrement, parce qu'en effet celui qui gagne ne profite pas de tout ce que l'autre perd, & qu'il en faut neceſſairement rabattre les frais du jeu, qui bien que peu conſiderables par rapport à ce qu'il en coûte chaque fois qu'on joue, ne laiſſent pas de le devenir beaucoup par la continuation & l'aſſiduité. Je laiſſe dis-je, tout ceci, & je me contente de dire que bien loin que ce double motif, je parle de l'avarice & de la pareſſe, puiſſe excuſer la paſſion qu'on a pour le jeu, il la rend criminelle, & directement oppoſée aux maximes de l'Evangile.

CHAPITRE X.

Quelques conſequences qu'on peut tirer de ce qui vient d'être dit dans le chapitre precedent.

CE que je viens de dire fait voir clairement deux choſes. La premiere qu'il n'y a que deux motifs innocens qui puiſſent porter à jouer, le ſoin qu'on peut, & qu'on doit prendre de ſa ſanté, & le moyen que le jeu donne de ſe delaſſer aprés les fatigues d'une occupation penible & laborieuſe. La ſeconde que le jeu peut également ſervir à l'un & à l'autre de ces deux uſages ſoit qu'on jouë quelque choſe, ſoit qu'on ne jouë rien.

De là je conclus que quoi qu'on puiſſe avoir quelque raiſon de jouer, il eſt impoſſible qu'on en ait de bonnes pour jouer de l'argent, & ſur tout pour jouer gros jeu. Ainſi tout jeu, ſoit d'adreſſe, ſoit de hazard, où l'on peut perdre ou gagner quelque choſe de conſiderable, ayant deux caracteres qui lui ſont propres, l'un qu'on n'a aucune bonne raiſon de s'y appliquer, l'autre qu'il peut avoir des ſuites extremement fâcheuſes, & le bon ſens ne voulant point qu'on s'expoſe ſans raiſon à de tels dangers, il eſt evident que le bon ſens ne permet jamais de perdre un ſeul moment à un tel jeu, & qu'ainſi il eſt du devoir

des

des Chrétiens de s'en abſtenir abſolûment, & ſans reſerve.

Qu'on juge maintenant ce qu'on doit penſer des loix, ſoit civiles, ſoit Eccleſiaſtiques, que j'ai rapportées. Pluſieurs les trouvent ſeveres, juſqu'à l'excés, & c'eſt auſſi ce qui fait qu'on n'en preſſe l'obſervation preſque nulle part. Mais pour moi je ſuis perſuadé qu'à la reſerve de celle qui permet de piller & de maltraiter ceux qui tiennent des berlans, & qui en effet a quelque choſe d'outré & de bizarre, à la reſerve, dis-je, de celle ci les autres n'ont rien d'exceſſif.

On convient qu'afin qu'une loi ſoit juſte, il n'eſt pas neceſſaire que ce qu'elle defend ſoit, ou criminel, ou pernicieux dans toute ſorte de cas ſans exception. Si cela étoit il y auroit peu de defenſes qui fuſſent juſtes. Deux choſes ſuffiſent pour faire une loi, non ſeulement juſte, mais utile, mais neceſſaire. L'une que ce qu'on defend ſoit plus ſouvent criminel, qu'il n'eſt innocent. L'autre que les inconveniens qui naiſſent de ce qu'on defend peſent plus que les utilités qui en peuvent revenir. Or qui ne voit que ces deux conditions ſe trouvent dans les loix civiles & Eccleſiaſtiques qui condamnent le jeu?

Il eſt premierement certain & indubitable que le jeu eſt plus ſouvent criminel, qu'il n'eſt innocent. Il eſt certain d'ailleurs qu'il n'a preſque point d'utilité, & qu'il a au contraire des ſuites terribles. Rien donc ne ſeroit plus juſte que de l'abolir; & je ſuis perſuadé que les Princes, & autres Souverains, ont peu d'oc-

casions plus favorables, pour avancer le regne de Jesus Christ, & pour travailler efficacement à rendre les peuples heureux, que d'abolir absolûment le jeu, non en se contentant de le defendre, l'experience a fait assés voir combien cette voie est inutile, mais en defendant étroitement, & sous de grosses pénes, soit de faire, soit de vendre, les instrumens de ces jeux, particulierement les dés & les cartes. De cette maniere ils épargneroient à Dieu des millions d'outrages qu'on lui fait chaque jour par tout, & previendroient une infinité de desordres, qui n'ont point d'autre source que celle ci.

En deuxiéme lieu on peut voir par là ce qu'on doit penser de ceux dont le jeu fait, ou la seule, ou la plus ordinaire occupation, passant la plus considerable partie de leur vie à ce vain amusement. Je ne m'arréterai pas à faire voir l'impossibilité qu'il y a qu'ils possedent l'un des plus grands biens de la vie, l'un de ceux dont les Sages ont tousjours fait le plus d'état, soit dans le Christianisme, soit méme dans le Paganisme, je veux dire la tranquillité de l'esprit. Je ne m'arréterai pas à faire voir que leur état est directement opposé à celui ci, puis que leur ame bien loin d'étre tranquille, est au contraire incessamment agitée. Comme ils ne conoissent pas l'excellence du bien dont ils se privent, il vaut mieux laisser cette consideration, & s'arréter à quelque chose de plus sensible.

Deux choses sont certaines sur leur sujet. La premiere qu'il est impossible que cet attache-

chement qu'ils ont pour le jeu, ait un principe innocent. Ce n'eſt ni pour conſerver leur ſanté, ni pour ſe delaſſer le corps ou l'eſprit qu'ils jouent. C'eſt ou pour ſe divertir, ou pour gagner, ou pour tous les deux enſemſemble, & l'on vient de voir que ces deux motifs ne ſont nullement innocens.

La ſeconde que de ſept deſordres, qui comme on vient de le voir accompagnent ordinairement le jeu, il y en a au moins cinq qu'ils ne ſauroient eviter en perſiſtant dans ce miſerable genre de vie, le ſecond, le quatriéme, & les trois ſuivans. Il eſt difficile méme qu'ils ſoient abſolûment à couvert du premier. Par conſequent ſi le jeu eſt jamais criminel, il l'eſt principalement en la maniere en laquelle ceux dont nous parlons s'y appliquent.

En troiſiéme lieu on peut voir par là ce qu'on doit penſer d'une réponſe qu'on attribue au celebre Profeſſeur Burman. Il ſoûtenoit, comme je l'ai déja remarqué, que le jeu de hazard peut étre innocent. Pour lui faire avouer le contraire on lui demanda un jour s'il ſeroit bien aiſe que la mort le ſurprît en jouant, & il répondit que quand méme cela lui arriveroit il ne craindroit rien, pourveu qu'il ne jouât qu'avec les precautions neceſſaires. Voyés M. Vander Muelen For. Conſc. part. I. pag. 94.

On ne marque pas quelles étoient les precautions que ce fameux Theologien croyoit neceſſaires. Mais j'ai de la péne à croire qu'avec quelques precautions qu'on jouë, le jeu de hazard ſoit une occupation fort convena-

ble à un mourant. On vient de voir qu'il eſt ou difficile, ou impoſſible qu'un tel jeu ſoit innocent. Le moins criminel de tous eſt ſans difficulté celui qu'on n'emploie que comme un moyen propre à ſe delaſſer aprés le travail. Encore faut il qu'on ne joue rien, & qu'on n'y perde que quelques momens. Mais comment evitera-t-on ni le peché de ſcandale, ni celui qui n'ait du mépris des reglemens Eccleſiaſtiques qui le defendent?

Pour moi je ſuis perſuadé qu'un homme de bien doit regarder comme un grand malheur celui d'étre ſurpris par la mort dans une occupation de la nature de celle ci, & outre les bonnes, il y en a un grand nombre d'indifferentes, qui lui devroient étre preferées. Je ſuis perſuadé qu'un homme qui conoit diſtinctement ce que c'eſt que le jeu, bien loin de conſentir à ce que ce ſoit ſa derniere action, doit ſe faire des reproches ſi dans la ſanté même il lui arrive d'y perdre un quart d'heure.

CHA-

CHAPITRE XI.

S'il faut restituer ce qu'on a gagné au jeu.

Aprés ce que je viens de dire il ne sera pas difficile de savoir si on doit restituer l'argent qu'on a gagné au jeu. Mais pour decider plus nettement cette question, qui est tres importante, il faut prendre garde qu'elle a deux sens. On demande en premier lieu s'il faut restituer tout ce qu'on a gagné au jeu, au moins à un jeu de hazard, de quelque maniere qu'on ait joué. On demande en deuxiéme lieu s'il n'y a pas au moins des cás particuliers, où cela est necessaire.

La premiere de ces deux questions n'a plus aucune difficulté aprés les reflexions qu'on a faites dans les chapitres precedens. En effet ceux qui pretendent qu'on doit rendre ce qu'on a gagné à cet espece de jeu, ne le pretendent que parce qu'ils presuppoſent d'un côté que le contract du jeu est un contract injuste, & de l'autre que le jeu est une profanation du sort. Comme je croi avoir prouvé le contraire, j'ai fait voir par là méme qu'on peut retenir en bonne conscience ce qu'on a gagné au jeu, soit que ce jeu soit un jeu d'adresse, ou un jeu de hazard.

Mais, dira-t-on, n'est il pas certain qu'on doit rendre ce qu'on n'a aquis que par des pechés? N'est il pas vrai d'ailleurs qu'on peche, ou

ou tousjours, ou presque tousjours, en jouant, & n'est ce pas là une chose qui vient d'être prouvée dans les trois chapitres qui precedent immediatement celui ci? Comment donc peut on se dispenser de restituer ce qu'on a aquis de cette maniere?

Je réponds qu'il y a deux sortes de pechés qui peuvent accompagner un contract. Les uns sont essentiels au contract, les autres sont exterieurs & accidentels. J'appelle essentiels, ceux auxquels tout au moins l'une des parties contractantes s'oblige. Tel est le traité par lequel un Juge promet de donner un arrêt injuste. Tel est celui qu'on fait avec un témoin, qui promet de deposer faussement contre un innocent. J'appelle des pechés exterieurs & accidentels au contract ceux qui ne viennent pas du contract méme, mais de la mauvaise disposition, ou de la mauvaise conduite de l'un des traitans, en sorte que le traité pourroit se faire & s'executer sans que ce traitant pechât. Par exemple un Marchand veut vendre ses marchandises à un prix raisonnable. Mais ne pouvant porter l'acheteur à lui en donner ce qu'elles valent, il jure qu'elles lui coûtent tant, quoi qu'en effet elles lui coûtent moins. Il jure donc faussement, & par consequent il commet un tres grand peché. Mais ce peché est exterieur & accidentel au traité, lequel ne laisseroit pas d'étre bon & valide, quand méme le Marchand n'auroit pas juré.

Cela posé je dis qu'à la verité les pechés du premier ordre rendent les contracts nuls.

C'est

C'eſt ce que je croi avoir prouvé dans mon traité de la Reſtitution liv. IV. chap. I. Mais il n'en eſt pas de méme des ſeconds. Il n'annullent pas les traités qu'ils accompagnent, comme ils paroit par l'exemple que j'ai allegué, & par pluſieurs autres qu'on y pourroit ajoûter. Ainſi un ſoldat qui s'enroolle, non pour ſervir ſon Prince, mais par faineantiſe, ou par ambition, peche ſans difficulté, mais n'eſt pas tenu de rendre ſa paye. Ainſi un Paſteur qui ne fait ſa charge que par interét, commet ſans doute un fort grand peché, mais n'eſt pas tenu de reſtituer la ſubvention qu'il reçoit, pourveu qu'il faſſe d'ailleurs le ſervice. Je dis la méme choſe d'un Juge, qui n'a recherché cet emploi que pour ſatisfaire ſa vanité, & qui ne l'exerce que par de ſemblables motifs, pourveu qu'en tout ce qu'il fait il obſerve les regles de la juſtice.

Comme donc les pechés qui accompagnent le jeu ſont tous de ce ſecond ordre, il eſt certain qu'ils n'annullent pas le traité qu'on fait en jouant, & qu'ainſi ils n'obligent point à reſtituer.

Mais, dira-t-on, ne viole-t-on pas en jouant les loix Eccleſiaſtiques qui le défendent? Je l'avouë. Mais je nie que la tranſgreſſion des loix Eccleſiaſtiques invalide les contracts, & les rende nuls. C'eſt ce qu'on pourroit prouver par mille exemples. Les loix Eccleſiaſtiques, veulent qu'on ſe marie avec de certaines ſolemnités. Elles veulent, par exemple, en divers endroits qu'on ſe marie en face d'Egliſe. Elles condamnent les mariages

ges contractés avec des personnes de différente Religion. Mais il ne s'ensuit pas de là que les mariages dans lesques on n'a pas observé ces loix, soient nuls. Ils subsistent sans difficulté, & ont les mémes droits que les autres. Les loix Ecclesiastiques defendent aux Marchands de vendre de certaines marchandises les jours de Dimanche, & les jours de jeunes publics. Mais s'ils le font la vente ne laisse pas de subsister.

Cela suffira à l'égard du premier sens de la question. Le second ne nous arrétera pas long temps. En effet il n'y a point de doute qu'il n'y ait plusieurs cas particuliers auxquels on est obligé de rendre ce qu'on a gagné au jeu, soit d'adresse, soit de hazard. Tels sont les suivans.

I. Lors qu'on n'a gagné qu'en trompant, soit par des menteries, soit par des tours de souplesse, ce qui n'arrrive que trop souvent dans toute sorte de jeux. Ce cas n'a point de difficulté. Car qui ne sait qu'il n'y a point de contract que la fraude ne rende invalide? Et en vertu de quoi le jeu seroit il excepté de cette loi?

II. Lors qu'on n'engage quelqu'un à jouer qu'en lui persuadant qu'on n'entend pas le jeu. En effet c'est ici une fraude aussi criminelle que la precedente.

III. Lors qu'on ne s'est pas contenté de proposer de jouer, mais qu'on y force en quelque maniere par des importunités auxquelles il est difficile de resister. J'ai fait voir dans mon traité de la Restitution que ceci suffit pour ren-

rendre un contract involontaire, & par conſequent invalide.

IV. Lors qu'on a gagné à des mineurs à des enfans qui ſont ſous la puiſſance de leur pere, à des femmes qui dependent de leurs maris, & qui n'ont pas leur conſentement, à des valets qui ont joué l'argent de leur maître, & generalement à ceux qui n'avoient pas la diſpoſition de ce qu'on leur a gagné.

V. Lors qu'on joue dans des lieux, où les loix civiles, non ſeulement defendent le jeu, mais declarent ce traité nul, comme font quelques unes de celles que j'ai rapportées dans le chap. VI.

Je croi qu'il faut rendre dans tous ces cas, & je ne me paye pas à l'égard du dernier de la défaite de Leſſius, d'Azor, & de pluſieurs autres, qui diſent qu'à la verité il faut reſtituer lors qu'on y eſt condamné par le Juge, mais qu'avant cela on n'y eſt pas obligé. Cette defaite eſt vaine & illuſoire. Car enfin peut on me nier qu'il ne faille rendre tout ce qu'on n'aquiert pas legitimement? Peut on d'ailleurs aquerir legitimement par un contract nul & invalide? Enfin peut on nier qu'un contract ne ſoit nul & invalide, lors qu'il eſt declaré tel par les loix?

Je ſuis donc perſuadé que dans ce cas la il ne faut pas attendre la condamnation du Juge. Il faut ſe condamner ſoi méme dés qu'on s'apperçoit qu'on eſt dans le cas. J'ajoûte ſeulement que ce cas eſt rare. En effet je ne conois point de païs où l'on preſſe

presse l'observation d'une telle loi. Où il n'y en a aucune qui condamne de cette maniere le jeu, ou s'il y en a quelqu'une, l'usage contraire l'a abrogée, ce qui suffit pour lui ôter tout ce qu'elle avoit de force & d'autorité.

QUA-

QUATRIE'ME TRAITE'.

Du droit que chacun a de se deffendre.

Où l'on examine cette question,

Si un homme injustement attaqué peut tuer l'aggresseur, lors qu'il ne peut autrement conserver sa vie.

CHAPITRE I.

Etat de la question. Raison de ceux qui pretendent que dans le cas proposé il n'est pas permis de tuer.

IL n'est que trop ordinaire de voir qu'on est attaqué injustement. On voit même assés souvent que les aggresseurs en veulent, non au bien, non à l'honneur, mais à la vie. Il paroit qu'ils ont dessein de l'ôter, & on ne doute

doute pas que si on les laisse faire ils n'executent cette cruelle resolution. Il peut d'ailleurs arriver fort facilement qu'on n'ait qu'un seul moyen pour s'y opposer efficacement, qui est celui de les tuer eux mêmes, & que tous les autres soient, ou inutiles, ou impraticables. On demande si dans cette supposition, qu'il faut admettre dans toute son étenduë, si, dis-je, en posant qu'un homme de bien se trouve reduit à une necessité absolue & indispensable de tuer pour n'être pas tué, & ne voyant point de milieu entre ces deux extremités, il lui est permis d'ôter la vie à son ennemi, pour ne pas perdre la sienne.

Je ne pose que cette seule condition, parce qu'en effet elle comprend toutes celles qu'on a accoûtumé d'y ajoûter, & qui n'en sont que de simples explications. On demande I. qu'on soit attaqué. II. Qu'on ne tuë que dans le moment auquel on est attaqué. III. Qu'on se contienne dans la moderation d'une juste defense c'est à dire qu'on ne fasse que ce qui est absolûment necessaire pour n'être pas tué. IV. Que l'attaqué ne cherche pas à ôter la vie à son ennemi, mais seulement à sauver la sienne. J'avoue que tout cela est necessaire, mais je soûtiens que tout est compris dans ce que j'ai dit.

Presque tous les Jurisconsultes, & presque tous les Theologiens, conviennent que dans ce cas il est permis de tuer. Il en faut excepter Accurse parmi les Jurisconsultes, Augustin d'Ancone parmi les Canonistes, Gerson parmi les Theologiens de la communion Romaine.

maine, & Louis Volzogue parmi les Sociniens. Ce dernier a traité amplement cette question en trois divers ouvrages, qu'on a inserés dans le IX. volume de la Bibliotheque des Unitaires, & a soûtenu par tout qu'il n'est jamais permis, ni de tuer, ni même de se defendre. Il s'est éloigné en cela, non seulement du sentiment d'un de ses confreres, nommé Slichtingius, contre lequel il a écrit, mais encore de celui de Socin lui même. Voici en effet ce qu'il en dit: *Malè alicubi Socinus ad hunc casum sibi ab aliquo propositum respondet satius esse aliquod subire periculum scandali apud cæteros fratres, quàm vitam perdere, hoc est aggressorem potius occidere, quam ab ipso occidi. Volz. cont. Slicht. pag.* 73.

Episcopius aussi a beaucoup penché de ce côté là, & l'on voit bien par ce qu'il en dit sur I. Jean. III. 15. qu'il a de la péne à croire qu'il soit permis de tuer dans ces occasions, quoi qu'il ne soûtienne pas positivement le contraire.

On pourroit appuyer ce sentiment de quatre raisons. La premiere est le tort qu'on fait au prochain en lui ravissant un bien aussi precieux que la vie, dont Dieu nous a defendu si expressement de le priver, lors qu'il nous a dit dans le VI. commandement, *Tu ne tueras point.*

La seconde est la defense expresse de Jesus Christ, qui ne veut pas qu'on resiste au mal, & qui au contraire ordonne de presenter une joue à celui qui a frappé dans l'autre.

La troisiéme est la parfaite confiance que nous devons avoir au secours de Dieu, & en

la protection de Jesus Christ nôtre Roi, & la parfaite soûmission qu'il est juste que nous ayons pour ses volontés.

La quatriéme est la charité que Jesus Christ veut que nous ayons pour nos plus mortels ennemis, & par consequent pour celui qui veut nous ôter la vie. Il nous defend par là de tuer ce miserable, parce qu'en effet en le tuant nous lui fermerions la porte du ciel, & le precipiterions dans l'enfer.

De ces quatre raisons la derniere est la plus plausible. C'est aussi la seule que Gerson produit. Episcopius de son côté ne l'oublie point. Mais Volzogue par je ne sai quelle bizarrerie, non seulement ne s'en sert pas, mais la rejette. Voici ce qu'il en dit contre Slichtingius pag. 73. *Dum me mactari ab hoste patior, cujus manus effugere aliâ ratione nequeo, non id facio ex tali amore, quod ipsius vitam magis amem quàm meam, sed summæ patientiæ exercendæ, & voluntati Dei, cui tales vitæ meæ terminos constituere placuit, obtemperandi causâ.* Et dans la page 127. *Ut vitam latronis magis amemus, quàm nostram, nunquam sanè dixero. Nam si hoc esset deberemus etiam tunc cum ab alio vita ejus esset in periculo nostram vitam pro illo discrimini objicere, ad quod puto nos non obligari. Inde tamen non sequitur à nobis vitam latroni sine peccato eripi posse, etiam tum cum ille vitæ nostræ, nostrorumque insidiatur. Tunc enim si ei parcamus non tam id fit* ILLIUS *causâ, quod* EUM, *vel vitam illius adeo amemus, quàm nostrâ id fit causa, ne manus nostras Deo consecratas sanguine ejus polluamus. Quamvis enim inimici dilectio etiam tanta*

ta nobis injuncta sit, ut nos potiùs perire debeamus, quàm illum perdere, tamen dilectio ista non tam in affectu quàm in effectu debet consistere.

Cet Auteur donc se reduit à la seconde & à la troisiéme de ces raisons, qui comme on le verra dans la suite, n'ont rien qui approche de la quatriéme. Je vai les examiner toutes, à la reserve de la premiere, sur laquelle j'ai fait les reflexions necessaires dans mon traité de la Restitution liv. III. chap. V.

CHAPITRE II.

S'il est vrai que Jesus Christ ne veut pas qu'on se defende lors qu'on est attaqué injustement.

VOlzogue pretend qu'à la verité Dieu permettoit, autrefois aux Israelites de se defendre lors qu'ils étoient attaqués, mais il soûtient que Dieu ne le permet pas aux Chrétiens sous la nouvelle dispensation. Il croit avec tous ceux de sa secte, & avec plusieurs autres, que Dieu exige sous l'Evangile une sainteté plus parfaite & plus achevée que celle qu'il demandoit sous la loi, & que c'est ce qui paroit en particulier dans la maniere en laquelle nous devons souffrir les violences & les injustices qu'on nous peut faire. Il étoit autresfois permis de les repousser, mais maintenant il faut les souffrir, suivant

vant ce que Jesus Christ dit dans l'Evangile, *Vous avés entendu qu'il a été dit, œil pour œil, dent pour dent, mais je vous dis, moi, Ne resistés point au mal, mais si quelqu'un te frappe en ta joüe droite, tourne lui aussi l'autre.* Matt. V. 38. 39.

Mais premierement Volzogue se trompe lors qu'il s'imagine que Dieu exige de nous sous l'Evangile une sainteté plus parfaite, & plus accomplie, que celle qu'il exigeoit des Juifs sous la loi. S. Paul fait entendre assés nettement le contraire, disant aux Rom. VII. que Dieu a envoyé son Fils en forme de chair de peché, & pour le peché, non pour porter nôtre sainteté à un degré de perfection, qui passe ce que la loi exigeoit des Juifs, mais seulement *afin que la justice de la loi soit accomplie en nous, qui ne marchons point selon la chair, mais selon l'Esprit.* Et en effet le dernier effort de la sainteté que l'Evangile nous recommande consiste uniquement à aimer Dieu de tout nôtre cœur, & nôtre prochain comme nous mémes. Il n'y a, ni aucune vertu, ni aucun degré de vertu, que ce seul devoir ne renferme. La loi cependant l'exigeoit aussi expressément, & aussi fortement que l'Evangile.

Mais, dit Volzogue, peut on nier que Jesus Christ n'oppose ses preceptes à ceux de la loi? N'est ce pas là ce qui paroit clairement par la maniere en laquelle il s'exprime dans tout ce chapitre, *Vous avés entendu qu'il a été dit aux anciens, mais je vous dis, moi.* Je réponds qu'il y a bien de la difference entre opposer en quelque maniere, & à de certains égards,

égards, les preceptes de Jesus Christ à ceux de la loi, & corriger, ou suppleer, ou perfectionner les uns par les autres. Jesus Christ a fait le premier, & l'a fait méme en plusieurs façons, mais il n'a pas fait le second.

Il a en premier lieu condamné ouvertement de certains pechés, que la loi Morale bien entendue, & bien expliquée, condamnoit aussi, mais que les loix judiciaires toleroient en quelque maniere, non à la verité en les permettant expressement & formellement, mais d'un côté en les supposant, & de l'autre en ne les punissant pas, comme elles en puniſſoient quelques autres.

Il faut savoir en effet que la loi judiciaire ne puniſſoit pas tous les pechés que la loi Morale condamne, mais seulement ceux qui étoient les plus opposés à la tranquillité publique, & les plus propres à ruiner la societé. Pour les autres elle ne les approuvoit pas à la verité, mais aussi elle ne les condamnoit pas expressement, & n'ordonnoit pas aux Juges de les punir. Par exemple le divorce a tousjours été contraire à la volonté de Dieu, & à la nature du mariage, comme Jesus Christ le fait voir dans son Evangile. Cependant la loi judiciaire le toleroit en quelque sorte, ne permettant pas à la verité de repudier les femmes qu'on ne pourroit plus souffrir, mais defendant de le faire autrement qu'en leur donnant la lettre de divorce. Jesus Christ au contraire ne tolere rien à cet égard, & defend expressement ce que la loi judiciaire suppose sans le punir, & ce que la

loi Morale ne condamne que d'une maniere indirecte. C'eſt ainſi qu'il faut entendre ce que Jeſus Chriſt dit dans l'Evangile: Il a été dit, *Si quelqu'un delaiſſe ſa femme, qu'il lui donne la lettre de divorce. Mais je vous dis, moi, que quiconque aura delaiſſé ſa femme, excepté pour la cauſe d'adultere, la fait devenir adultereſſe, & quiconque ſe mariera à la femme delaiſſée commet adultere.* Matth. V. 31. 32.

C'eſt à cela encore qu'on peut rapporter ce qu'il dit dans les paroles qu'on nous oppoſe. La loi Morale n'approuvoit pas qu'un homme qu'on auroit maltraité pourſuivit par devant le Magiſtrat la punition de l'outrage qu'il auroit reçu. Au contraire cette loi vouloit que chacun aimât ſes ennemis comme ſoi méme, & leur rendit toute ſorte de bons offices. *Si*, dit elle, *tu rencontres le bœuf de ton ennemi, ou ſon âne, tu ne manqueras pas à le lui ramener.* Exod. XXIII. 4. Et au chap. IX. du Levitique, *Tu ne haïras point ton frere en ton cœur. Tu reprendras ſoigneuſement ton prochain, & ne ſouffriras point de peché en lui. Tu n'uſeras point de vengeance, & ne la garderas point aux enfans de ton peuple, mais tu aimeras ton prochain comme toi méme. Salomon nous dit en* ce méme ſens, *Si celui qui te hait à faim, donne lui du pain à manger, & s'il a ſoif, donne lui de l'eau à boire.* Prover. XXV. 21.

Au cas pourtant que celui qu'on avoit maltraité portât ſes plaintes au Juge, la loi judiciaire vouloit que le Juge fît ſouffrir la péne de talion à celui qui auroit fait l'outrage. Ainſi Jeſus Chriſt n'ajoûte rien à la loi morale.

Il condamne seulement ce que la loi morale condamnoit aussi, mais que la loi politique ne punissoit pas temporellement, ce qui est bien éloigné de ce que les Sociniens pretendent.

En deuxiéme lieu Jesus Christ oppose ses preceptes à la loi prise, non dans son vrai sens, & dans l'intention du Legislateur, mais à cette loi mal entendue par les Juifs, & mal expliquée par les Scribes & les Phariziens. Les Scribes, les Phariziens, & generalement tous les Juifs, entendoient tres mal la loi de Moïse. Ils se figuroient qu'elle ne condamne que les actions exterieures, & ne defend pas les mouvemens interieurs. A l'égard méme des actions externes ils croyoient que la loi ne condamne que celles dont elle parle nommement & expressement, au lieu qu'il est certain qu'elle condamne le genre, quoi qu'elle ne parle que d'une espece. Ainsi la defense du larcin & de l'adultere condamne toutes les differentes especes d'injustice & d'impureté.

C'est à ce sens qu'il faut rapporter ces paroles du verset 43. *Vous avez entendu qu'il a été dit, Tu aimeras ton prochain, & haïras ton ennemi. Mais moi je vous dis, Aimés vos ennemis &c.* La loi comme je l'ai déja remarqué, bien loin de permettre de haïr les ennemis, ordonne de les aimer & de leur rendre toute sorte de bons offices. A cet égard donc Jesus Christ n'y ajoûte rien, & par consequent il faut expliquer ce qu'il dit, non de la loi méme, mais de fausses gloses des Scribes & des Phariziens.

C'eſt à ce ſens encore qu'il faut rapporter les paroles qu'on nous oppoſe. En effet ce precepte de la loi, œil pour œil, & dent pour dent, ne s'adreſſoit pas aux particuliers, pour leur permettre de rendre la pareille à ceux qui les auroient outragés. Il ne s'adreſſoit qu'aux Magiſtrats, pour leur apprendre ce qu'ils devoient faire pour reprimer les violences, & les autres ſemblables excés, ce qui eſt ſi vrai que Socin & Volzogue méme l'avouent. Cependant les Juifs prenoient ce precepte comme s'adreſſant à chaque particulier, & s'imaginoient qu'ils ne pechoient point en ſe vengeant, pourveu que leur vengeance n'excedât point, & qu'ils ne fiſſent ſouffrir à leur ennemi qu'un mal ſemblable à celui que cet ennemi leur avoir fait. C'eſt pour rejetter ce mauvais ſens que Jeſus Chriſt dit, *Il a été dit, œil pour œil, dent pour dent. Mais moi je vous dis, Ne reſiſtés point au mal, &c.*

Enfin Jeſus Chriſt oppoſe ſes preceptes à ceux de la loi conſiderée, non dans ſon ſens, mais uniquement dans la lettre de quelques unes de ſes expreſſions. La loi ne parloit pas tousjours auſſi clairement que Jeſus Chriſt. Ainſi on peut dire que ce grand Sauveur oppoſe ſes preceptes à ceux de Moïſe, non comme des preceptes plus ſeveres, ou plus étendus à d'autres qui le fuſſent moins, mais ſeulement comme des preceptes plus clairs, & plus nettement exprimés à d'autres un peu plus obſcurs. C'eſt ainſi qu'il faut prendre les verſets 27. & 28. *Vous avés entendu qu'il a été dit aux Anciens, Tu ne commettras point adultere. Mais*

Mais moi je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter il a déja commis adultere avec elle en son cœur.

Voila comment nous pouvons admettre ce qu'on nous dit que Jesus Christ oppose ses preceptes à ceux de la loi. A l'égard de ce qu'il ajoûte; *Si quelqu'un te frape en ta joüe droite tourne lui aussi l'autre*, Volzogue, & avant lui Socin dans son Commentaire sur ce passage, avouent qu'il ne faut pas le prendre à la lettre. Ils le prouvent même par plusieurs raisons, & particulierement pas celle ci, qui est demonstrative. C'est que ni Jesus Christ, ni ses Apôtres, n'ont jamais fait ce que ces paroles semblent exiger, quoi qu'ils en aient eu l'occasion. Cela seul fait voir ques ces paroles ont un tout autre sens que le literal.

S'il faloit prendre à la lettre ce que Jesus Christ dit en cet endroit, il ne seroit jamais permis, ni de fuir, ni de parer les coups portés par un ennemi, ni de le fléchir par des prieres & des remontrances, beaucoup moins de lui tenir les mains, ou de le jetter par terre, comme Volzogue le permet, n'y ayant personne qui ne voie que faire quelle que ce soit de ces choses n'est pas presenter une joüe à celui qui a frappé dans l'autre. Ainsi tous ces moyens de se mettre à couvert de la violence d'un ennemi étant innocens, comme tout le monde l'avoue, il est evident qu'il ne faut pas entendre dans le sens propre ce que Jesus Christ dit en cet endroit.

D'ailleurs à le prendre ainsi ce grand Sau-

veur nous ordonnoit une chose formellement opposée aux regles de la charité. En effet tendre une joue à celui qui a frappé dans l'autre, c'est l'inviter à continuer, & par consequent à pecher. Car qui peut douter que ce ne soit pecher, & pecher méme bien griévement, que de deferer à une telle invitation? Est ce là au reste l'esprit de la charité? De quoi se se garde-t-elle avec plus de soin que d'induire ses prochains, à offenser Dieu, ou de leur en donner méme l'occasion.

Socin & Volzogue avouent que tout ce que Jesus Christ veut dire par là c'est qu'il vaudroit mieux tendre une joüe à celui qui auroit frappé dans l'autre, que de se venger, ou d'employer quelque autre moyen criminel pour repousser cet outrage; à peu prés comme quand Jesus Christ dit dans le chapitre suivant, que lors que nous jeûnerons nous devons oindre nôtre, téte & laver nôtre visage. Non qu'effectivement il pretende qu'on se lave le visage, ou qu'on se parfume la téte, lors qu'on jeûne, mais seulement pour dire qu'il y auroit moins de mal à en user ainsi, qu'à imiter les hypocrites, qui accompagnent leur jeûne de toutes les demonstrations sensibles de ce qu'ils font, & qui ne negligent rien de ce qui peut leur attirer l'estime & les éloges du public.

Ainsi tout ce que Jesus Christ condamne par ces paroles c'est la vengeance. Il veut que lors qu'on a été offensé on pardonne à celui qui a fait l'offense, & que bien loin de s'en venger par voie de fait on n'en poursuive

ve point la reparation par devant la justice humaine; en quoi il n'exige rien des Chrétiens que ce que la loi exigeoit des Juifs, leur ordonnant d'aimer leurs ennemis comme nous nous aimons nous mêmes.

Ce que nous permettons est tout autre chose. C'est, non la vengeance du passé, mais le soin d'aller au devant de l'ennemi, non de repousser les outrages déja reçus, mais de prevenir ceux qu'on apprehende de recevoir. Ainsi c'est fort mal à propos qu'on nous oppose ces paroles de Jesus Christ, qui en effet ne touchent point la question que nous traitons.

CHAPITRE III.

Si repousser la force par la force est faire voir qu'on manque de patience ou de confiance.

LA seconde raison de Volzogue est encore plus foible que la premiere. Il dit que se defendre lors qu'on est attaqué injustement, c'est témoigner bien ouvertement qu'on manque, ou de patience, ou de confiance. Il dit que si nous sommes veritablement Chrétiens, Jesus Christ nôtre Roi celeste ne souffrira point que nos ennemis temporels aient le pouvoir de nous faire le moindre mal, à moins qu'il ne veuille nous punir par là de quelque

peché. Si nous en avons commis quelqu'un; il avoue que ce grand Sauveur peut permettre à nos ennemis, non seulement de nous maltraiter, mais de nous tuer. Mais à cela prés il ne souffrira jamais qu'on nous fasse aucune violence. Ainsi selon Volzogue un fidelle injustement attaqué peut se dire à soi méme; Ou ceci m'arrive pour me punir de quelque peché que j'ai commis, & si cela est je dois le souffrir avec soûmission, sans faire le moindre effort pour m'y opposer; ou la violence que l'on me fait vient d'ailleurs, & dans cette seconde supposition Jesus Christ m'en garentira tres certainement, car il nous a dit, *Ne craignés point ceux qui tuent le corps, & ne peuvent tuer l'ame mais plustôt craignés celui qui peut détruire l'ame & le corps en la gehenne. Deux passereaux ne se vendent ils pas une pite? Neantmoins l'un deux ne tombera point à terre sans vôtre Pere; & les cheveux mémes de vôtre téte sont tous contés.* Matth. X.

Mais rien n'est plus creux que cette speculation. Car premierement si opposer la force à la force est manquer de patience ou de confiance, c'est pour une, ou pour l'autre de ces deux raisons, ou parce que ces deux vertus s'opposent à ce qu'on fasse absolûment rien pour échapper, ou parce qu'encore qu'elles permettent d'avoir recours à des moyens innocens, elles s'opposent à ce qu'on en emploie de criminels, tel qu'est celui ci.

Volzogue ne dira pas le premier. Il permet expressement de fuir, de tâcher de fléchir l'aggresseur par des remontrances & par des prie-

res.

res. Il permet de lui offrir & de lui donner de l'argent. Il permet de lui tenir les mains. Il consent même à ce qu'on le jette par terre, & il avouë qu'il y auroit de la folie à se laisser tuer comme une bête, sans rien faire pour l'empêcher.

S'il dit le second, il tombe dans ce sofisme grossier & puerile, que l'école appelle petition de principe, & qui consiste à supposer sans preuve ce qui est en question. En effet toute la question consiste à savoir s'il y a du crime à opposer la force à la force. Volzogue l'asseure & nous le nions. Mais au lieu de le prouver il le suppose. Ainsi rien n'est plus ridicule que sa maniere de disputer.

J'ajoûte que rien n'est plus faux que la supposition sur laquelle Volzogue fonde son raisonnement. Il dit que Jesus Christ garentit tousjours infailliblement ses fidelles injustement attaqués, à moins qu'ils ne soient coupables de quelque peché, dont il les veuille punir. Car pour ne pas dire maintenant qu'il n'est pas vrai que Dieu punisse jamais à parler proprement & exactement les fidelles, outre cela, dis-je, n'a-t-on pas mille exemples du contraire?

Dieu permit que la vertu de Job fût exercée, non pour le punir de quelque peché, mais uniquement pour lui donner le moyen de faire paroître sa fermeté & sa constance. Et lors que les Apôtres demanderent à Jesus Christ d'où venoit le malheur de l'aveugle né, il leur répondit, *Ni celui n'a peché, ni son pere ni sa mere, mais c'est afin que les œuvres de*

Dieu soient manifestées en lui, faisant voir clairement par là que le dessein de punir les pechés n'est pas le seul qui porte Dieu à souffrir que ses fidelles soient affligés.

Mais il ne faut que lire le Pseaume XLIV. pour voir clairement le contraire de ce que Volzogue suppose. Là les fidelles se plaignent à Dieu de leurs maux. Ils disent qu'ils sont abandonnés en proie à la violence de leurs ennemis. Ils disent qu'ils sont égorgés tous les jours, comme les brebis de la boucherie. Ils soûtiennent pourtant que ce qu'ils souffrent n'est pas la punition de leurs pechés, mais l'effet de la haine de leurs ennemis. *Tout cela*, disent ils, *nous est avenu, & nous ne t'avons point oublié, & n'avons pas fausſé ton alliance. Nôtre cœur n'a point reculé en arriere, & nos pas n'ont point decliné de tes sentiers. Si nous eussions oublié le nom de nôtre Dieu, & eussions étendu nos mains à des Dieux étranges, Dieu ne s'en enquerroit il point? Car c'est lui qui conoit les secrets du cœur. Mais pour l'amour de toi nous sommes tués tous les jours, & sommes estimés comme des brebis de la boucherie.*

Volzogue peut étre dira qu'à la verité Dieu permettoit quelquefois ceci dans l'ancienne Economie, mais qu'il ne le souffre plus sous la nouvelle. Mais il est aisé de lui repliquer I. que les promesses du secours de Dieu ne sont pas moins fortes dans le vieux Testament que dans le Nouveau. Qu'y a-t-il dans l'Evangile, non seulement de plus fort, mais peut étre méme d'aussi fort, que ce qu'on trouve sur la fin du Deuteronome, dans tout le

le livre des Pseaumes, & en divers endroits des revelations d'Esaïe & de Jeremie?

II. N'est il pas vrai que Dieu étoit aussi bien le Roi de l'ancien peuple que Jesus Christ l'est du nouveau? N'est il pas vrai que que le gouvernement du premier étoit une veritable Theocratie? Si donc la qualité de Roi de l'Eglise ne permet pas à Jesus Christ de souffrir que ses fidelles soient opprimés, cette méme qualité que Dieu prenoit à l'égard de l'ancienne Eglise a deu faire en ce temps la ce méme effet.

III. On voit aussi dans les discours des fidelles du Vieux Testament jusqu'où ils portoient leur asseurance & leur confiance. Que peut on par exemple imaginer de plus fort que ce que David dit au Ps. III. *Je ne craindrai point plusieurs milliers de peuples, quand ils se rangeroient contre moi.* Et au Ps. XLVI. *Dieu nous est retraite, force & secours en nos afflictions. C'est pourquoi nous ne craindrons point, encore qu'on vint à remuer la terre, & que les montagnes se renversassant au milieu de la mer.* Et au Ps. CXVIII. *L'Eternel est pour moi, je ne craindrai point. Que me feroit l'homme?*

IV. Enfin le nouveau Testament bien loin d'appuyer cette pensée de Volzogue, à cent choses qui la renversent. Témoin ce que Jesus Christ dit à ses Disciples: *Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Le frere livrera son frere à la mort, le pere l'enfant, & les enfans s'éleveront contre leurs peres & leurs meres, & les feront mettre à mort, & vous serés hais de tous à cause de mon nom.* Matth. X.

Bien loin que ce soient nos pechés qui nous attirent tousjours la persecution, c'est d'ordinaire la pieté qui fait cet effet. *Tous ceux*, dit S. Paul, *qui veulent vivre selon la pieté souffriront des persecutions.*

Si les afflictions étoient tousjours sous l'Evangile la punition de quelque peché, à quoi S. Paul auroit il pensé en disant que nous nous en glorifions? Y a-t il quelque chose de fort honorable à souffrir la punition des crimes qu'on a commis? N'est ce pas la plustôt un juste sujet de confusion?

S. Jaques de méme nous diroit il que nous devons tenir pour une parfaite joie lors que tombons en diverses tentations? Quel sujet de joie pourroit on trouver en des maux qu'on se seroit attirés par quelque peché, & qu'on devroit regarder comme des preuves sensibles de la mauvaise conduite de ceux qui les souffrent?

Enfin que peut on imaginer de plus oppose à la veneration qu'on a tousjours euë pour les Martyrs, que de dire que leurs combats, qui leur ont aquis tant de gloire, n'étoient que de justes punitions des pechés qu'il avoient commis?

Tout cela fait voir clairement que Dieu peut avoir d'autres desseins que celui de nous punir de nos pechés lors qu'il permet que nous soyons maltraités par quelque ennemi. Par consequent s'asseurer positivement & absolûment qu'il ne le permettra jamais hors de ce seul cas, est la confiance du monde la plus temeraire.

CHAPITRE IV.

Si la charité permet à un homme injustement attaqué d'aimer mieux que l'aggresseur perde la vie temporelle, que de la perdre lui méme.

IL paroit par tout ce que je viens de dire que les preuves de Volzogue ne sont ni fortes, ni specieuses. Il n'en est pas de méme de celles de Gerson. En effet on ne peut nier que l'aggresseur ne soit le prochain de celui qu'il attaque injustement, & par consequent qu'il ne doive étre l'un des objets de sa charité. Si l'attaqué l'aime veritablement, & comme il s'aime soi méme, il doit premierement eviter de lui faire aucun mal, & en deuxiéme lieu il doit lui faire tout le bien qui depend de lui. Il ne doit donc pas le tuer, car en le tuant il lui fait deux maux extremement grands. Il lui ôte la vie, le plus excellent des biens temporels, & ce qui est mille fois plus considerable, il lui ôte le temps que la misericorde de Dieu lui laissoit pour travailler à son salut. Voyons en peu de mots si la charité peut permettre de faire ni l'une, ni l'autre, de ces deux choses.

Je soûtiens qu'à s'arréter au premier de ces interéts la charité n'oblige point l'attaqué à aimer mieux mourir que de tuer l'aggresseur.

La

La raiſon en eſt evidente. C'eſt que ſi l'attaqué étoit obligé de perdre la vie pour ne pas tuer l'aggreſſeur, il ſeroit tenu de l'aimer plus qu'il ne s'aimeroit lui méme. Car ſi s'agiſſant de deux biens égaux en tout ſens, on doit preferer le bien du prochain au ſien propre, on doit aimer le prochain plus que ſoi méme. Il eſt cependant certain que ni la loi, ni l'Evangile, ni quoi que ce ſoit, ne nous oblige à aimer nos prochains plus que nous mémes. Tout ce que Dieu exige de nous, c'eſt que nous les aimions comme nous mémes. Encore ce *comme* emporte pluſtôt une ſimple reſſemblance qu'une veritable & parfaite égalité, comme je l'ai fait voir dans le ſecond volume de mes Eſſais de Morale pag. 24.

Ceci eſt ſi vrai que je ne conois perſonne qui le conteſte. Il eſt vrai que Socin dans ſon Commentaire ſur I. Jean. III. 16. ſemble dire le contraire, puis qu'il aſſeure en autant de mots qu'il eſt du devoir du Chrétien d'aimer ſon prochain plus que ſoi méme. C'eſt pourquoi il veut que ceux qui en mourant peuvent conſerver la vie d'un homme qui n'eſt ni plus ni moins utile au public, que la leur propre, lui donnent cette preuve de leur amour, & meurent pour les empécher de mourir.

Mais premierement il veut que ſi on ſe croit plus utile au public que celui qu'on peut garentir de la mort, on le laiſſe mourir, & qu'on ſe conſerve ſoi méme. Ceci me ſuffit. Car enfin peut on me nier qu'un homme qui delibere pour ſavoir s'il doit ſe laiſſer tuer pluſ-

tôt

tôt que de tuer un aggresseur injuste n'ait lieu de croire que sa propre vie sera plus utile au public que celle de cet aggresseur injuste, qui fait voir par sa conduite qu'il importe bien plus au public d'en être déchargé, que de le conserver.

D'ailleurs Socin ne produit que deux preuves du parodoxe qu'il propose. L'une est l'endroit de S. Jean, à l'occasion duquel il traite cette question. *Comme Jesus Christ*, dit cet Apôtre, *a mis sa vie pour nous, nous devons mettre nos vies pour nos freres.* L'autre est l'exemple de S. Paul qui consentoit a être fait anatheme pour ses freres selon la chair. Mais il est facile de voir que ces deux preuves ne sont pas solides.

Car pour la premiere Socin avoue dans ce méme endroit que tout ce que S. Jean exige de nous, c'est que nous fassions tout ce que Jesus Christ à fait, & que ce que Jesus Christ a fait c'est qu'il a perdu la vie temporelle, pour nous procurer l'eternelle. En effet ce qu'il avouë est evident, & il ne faut que lire le texte de cet Apôtre pour en demeurer convaincu. C'est donc fort mal à propos, & sans aucun fondement, que cet Auteur s'imagine de prouver par là qu'on doit perdre la vie temporelle pour conserver la vie temporelle du prochain.

Pour ce qui regarde l'exemple de S. Paul, Socin suppose que ce que cet Apôtre souhaittoit c'étoit la damnation eternelle. Mais j'ai fait voir dans le second volume de mes Essais qu'un tel souhait seroit criminel, bien loin

 d'é-

d'être l'effet d'une sainteté consommée. Ainsi je ne doute point qu'il ne faille donner un autre sens aux paroles de cet Apôtre. Pour moi je ne voi point d'explication plus naturelle que de dire que ce qu'il souhaitte, c'est d'être retranché de la societé exterieure de l'Eglise, & d'être traité comme le dernier & le plus infame de tous les hommes.

On dira peut être qu'à le prendre ainsi S. Paul n'aura pas donné une preuve aussi éclatante de sa charité pour les Juifs, que toute la suite de ses paroles le fait entendre. Mais en effet on en jugeroit autrement si on faisoit attention à deux choses. L'une que l'excommunication en soi est un malheur qui ne peut paroître leger qu'à ceux qui ne comprennent pas quel avantage c'est que celui de vivre dans la communion de l'Eglise. L'autre que quand méme le malheur d'en étre separé seroit supportable pour un Chrétien du vulgaire, il ne devroit pas laisser de paroître affreux en le considerant par rapport à un Apôtre, qui tenoit un rang si eminent dans cette sainte societé.

Si on joint emsemble ces deux considerations, on ne trouvera rien d'indigne de la charité & du zele de ce saint homme dans le souhait qu'il fait d'être fait anatheme pour ses freres. Ainsi rien ne nous obligeant à dire que nous devons aimer nos prochains plus que nous mémes, ce que Dieu en effet ne nous a jamais commandé, il est evident que si nous aimons mieux tuer nôtre aggresseur, que de mourir nous mémes, nous ne faisons rien qui

soit

soit contraire à ce que nous lui devons par rapport au premier des deux interéts que j'ai distingués.

CHAPITRE V.

Si la charité permet à un homme injustement attaqué de tuer l'aggresseur dans le temps qu'il a lieu de croire que cet aggresseur ne peut mourir sans se perdre eternellement.

A Cet égard donc la charité n'empéche pas qu'on ne puisse tuer l'aggresseur. Mais voici quelque chose de bien plus pressant. Cet aggresseur injuste est sans difficulté dans un tres mauvais état. Il est transporté de colere, ou pour mieux dire de rage & de fureur contre celui qu'il attaque. Il peche actuellement par là méme, & il se met en état de porter ce peché à son comble en répandant cruellement le sang innocent. S'il meurt dans cet état il est infailliblement damné. Car quelle esperance y peut il avoir pour le salut d'un homme qui meurt en commettant un si grand peché? Par consequent le tuer dans cet état c'est faire la méme chose que si on le jettoit dans l'enfer, c'est mettre un obstacle invincible à son salut, & rendre sa damnation certaine & inévitable.

Ne diroit on pas qu'un homme en feroit

tom-

tomber un autre dans un precipice, s'il lui ôtoit de dessous les piés une planche, sous laquelle il marcheroit, quoi que la veritable cause de sa cheute ne fût pas la soustraction de la planche, mais la pesanteur de son corps? Pourquoi donc ne dira-t on pas qu'un homme, qui en tuë un autre, qui est en état de peché, le jette dans l'enfer, quoi que cet enfer soit la punition, non de sa mort, mais de son peché?

Au contraire en se laissant tuer on lui fait deux biens ineſtimables. Premierement on lui donne du temps pour se convertir, & pour implorer la misericorde de Dieu. En deuxiéme lieu on travaille efficacement à lui inspirer de tels sentimens. Car que peut on faire de plus efficace dans ce dessein, que de lui faire voir qu'on l'aime si tendrement, qu'on aime mieux se laisser égorger soi méme, que de le laisser tomber dans l'abîme où il se jette si brutalement? Quel cœur faut il avoir pour n'être pas touché d'un tel excés de douceur & de charité, soit dans le moment méme, soit principalement aprés que le transport de la passion sera passé?

Il est donc certain qu'on ne sauroit imaginer une occasion dans laquelle la mort d'un homme puisse étre plus utile à un autre par rapport au salut, que celle d'un homme, qui étant injustement attaqué se laisseroit tuer, le feroit à son aggresseur. Mais si cela est la charité lui permet elle de ne pas prendre ce parti?

En effet tous les Theologiens conviennent que

que nous devons aimer davantage l'ame de nôtre prochain que nôtre propre corps. Ils conviennent que toutes les fois que nous pouvons lui procurer la vie eternelle en perdant la temporelle, nous sommes obligés à lui donner cette preuve de nôtre amour. C'est ce que S. Jean nous ordonne expressément & formellement lors qu'il dit dans l'endroit que j'ai déja allegué. *A ceci avons nous connu la charité, c'est qu'il a mis sa vie pour nous. Nous devons aussi mettre nos vies pour nos freres.* Cet Apôtre veut que nous faſſions pour chacun de nos prochains ce que Jesus Christ a fait pour nous tous. Mais qu'est ce que ce grand Sauveur a fait? *Il a mis sa vie pour nous.* C'est à dire qu'il a perdu la vie temporelle pour nous procurer l'eternelle. Nous devons donc faire la méme chose lors que nous en trouvons l'occasion. Ainsi n'y ayant point d'occasion plus favorable pour rendre ce bon office à nôtre prochain que celle ci, il semble que nous la devons embrasser, & que la laisser passer c'est pecher contre la charité, le plus saint & le plus indispensable de nos devoirs.

Cette raison est tres specieuse, & je ne croi pas qu'il fût aisé d'en produire une autre qui étant aussi frappante que celle ci ne fût pas solide. Mais quoi qu'il soit assés difficile d'y répondre directement, il ne l'est pas de prouver demonstrativement le contraire.

Car premierement si la charité s'opposoit à ce qu'on fît mourir des personnes qu'on sauroit étre en état de peché & de damnation, il s'ensuivroit que les Magistrats ne pourroient faire

faire souffrir le dernier supplice à des scelerats, qui feroient voir par leurs paroles, ou par leurs actions, qu'ils n'ont pas les dispositions necessaires pour bien mourir. Ces miserables n'auroient qu'à proferer des blasphemes & des impietés, pour se mettre à couvert de la punition qu'ils ont meritée. Ceci est absurde & insupportable. C'est pourtant une suite necessaire du sentiment de Gerson. Ainsi il faut de necessité que le sentiment de Gerson soit faux.

Il s'ensuivroit encore qu'il n'y auroit point de guerre qui fût permise. Car comme il est moralement impossible que la moins sanglante de toutes les guerres n'emporte un grand nombre de miserables qui meurent dans de mauvaises dispositions, on n'en pourroit entreprendre aucune sans s'exposer à ce danger, & par consequent sans violer les loix de la charité.

Dans cette supposition encore comment seroit il possible de justifier l'action de Phinées, qui tua Zimri & Cosbi dans un temps où il ne pouvoit douter du deplorable état de leur ame, puis qu'il les tua dans le moment même où ils pechoient. Son action pourtant fut tellement agreable à Dieu, que David asseure qu'elle lui fût reputée à justice, & que Dieu même fut appaisé par là envers tout le peuple, & donna en recompense la souveraine Sacrificature à Phinées, & à sa famille.

Dans cette supposition il seroit impossible de justifier l'action du Prophete Elie, qui fit

descendre le feu du ciel pour consumer les deux Capitaines, & leurs soldats, qui le venoient prendre. En effet il presupposoit que ces Capitaines & ces soldats pechoient en executant les ordres du Roi Achazia, puis qu'il les en punissoit si severement. Nonobstant cette consideration il les fit mourir, sans leur donner le temps de se repentir, & sans rien faire pour les y porter. Et il faut bien que son action ne fût pas mauvaise, puis que Dieu y voulut concourir, par la production du miracle qui executa sur le champ l'arrét que le saint homme avoit prononcé.

Dans cette supposition il seroit impossible de justifier l'action de S. Pierre. Il fit mourir subitement Ananias & Sapphira pour les punir du crime qu'ils avoient commis en voulant passer pour plus charitables & plus liberaux qu'ils n'étoient. Ils ne travailla pas méme, comme il l'auroit peu, à faire naître en leur ame la foi & la repentance qui leur étoient necessaires pour bien mourir. Il ne leur parla, ni de recourir à la misericorde de Dieu, ni de mettre leur confiance au merite de Jesus Christ. En un mot il ne tint pas à lui qu'ils ne perissent. Son action pourtant fut tres bonne, car si elle ne l'eût pas été Dieu n'auroit pas ratifié l'arrét que cet Apôtre prononça, comme il le ratifia en l'executant sur le champ.

Enfin dans cette supposition Dieu n'auroit pas permis à ceux dont les voleurs enfonceroient les maisons pendant la nuit de les tuer. Car qui peut douter que ces voleurs ne mourussent dans le peché, & par consequent ne pe-

periſſent? Dieu pourtant le permettoit, & defendoit expreſſement de punir ceux qui l'auroit fait, les traitant même beaucoup plus favorablement qu'il ne traitoit les homicides involontaires.

Tout cela fait voir que les preuves qui appuient le ſentiment de Gerſon ne ſont pas auſſi ſolides qu'elles paroiſſent, & qu'il faut neceſſairement qu'elles aient quelque defaut ſecret, dont on a de la péne à s'appercevoir. Mais quel eſt ce defaut? C'eſt ce qu'on va rechercher dans les chapitres ſuivans.

CHAPITRE VI.

Où l'on examine ce que les Scolaſtiques oppoſent aux raiſons rapportées dans le chapitre precedent.

JE n'ai veu aucun de nos Auteurs qui ait rien répondu aux raiſons dont Gerſon ſe ſert pour prouver qu'il n'eſt pas permis à un homme injuſtement attaqué de ſe defendre en tuant l'aggreſſeur. Il n'en eſt pas de même des Scholaſtiques. Ils ont tous fait leurs efforts pour y répondre, & ont dit trois choſes dans ce deſſein.

La premiere que ces raiſons ſeroient convaincantes, ſi celui qui ſe laiſſeroit tuer de cette maniere étoit bien aſſeuré de mourir en état de grace, mais que comme perſonne ne l'eſt,

l'est, chacun doit souhaitter de vivre pour ne perdre aucun moyen d'asseurer son propre salut.

La seconde que ces raisons seroient decisives si en se laissant tuer on étoit seur de convertir & de sauver l'aggresseur, mais qu'étant tres possible qu'il se damne nonobstant tout ce qu'on peut faire pour le sauver, il ne faut pas perdre un bien aussi excellent que la vie dans une esperance aussi incertaine que celle ci.

La troisiéme, qui est la principale, & sur laquelle ils appuient le plus, c'est qu'à la verité nous sommes tenus de perdre la vie pour le salut du prochain, lors que ce prochain ne peut se sauver que par ce moyen, & qu'ainsi il a un besoin extreme d'un tel secours. Ils ajoûtent que c'est ce qu'on ne peut dire de cet aggresseur injuste. Il a d'autres voies pour se mettre à couvert de la damnation. Il n'a qu'à étouffer sa passion. Il n'a qu'à demander à Dieu le pardon de son emportement, & qu'à en avoir une veritable repentance. Comme il ne tient qu'à lui de le faire, on ne peut pas dire qu'il ait un besoin extreme de la charité & de la patience de celui qu'il tuë, & par consequent que celui ci soit dans l'obligation de se laisser tuer.

Mais il est evident que, ni aucune de ces réponses, ni toutes ensemble, ne détruisent pas les raisons de Gerson. Les deux premieres ne roulent que sur de fausses suppositions, & les trois ont ceci de commun, que méme en admettant ce qu'elles suppose nt, elles ne ren-

renverſent pas les preuves auxquelles on les applique.

Car premierement il n'eſt pas vrai qu'il ſoit impoſſible de ſavoir avec certitude ſi on eſt en état de grace, comme la premiere de ces trois réponſes le ſuppoſe. J'ai prouvé le contraire dans mon traité de la Conſcience liv. III. chap. XIII.

En deuxiéme lieu ſi en ſe laiſſant tuer on n'eſt pas ſeur de ſauver celui par qui on va être tué, on eſt ſeur au moins de lui faire un bien d'un prix infini. On eſt ſeur de le mettre en état de *pouvoir* ſe ſauver. En effet on ne peut nier, ni qu'on ne lui procure ce bien en le laiſſant vivre, ni que ce bien ne ſoit ineſtimable, & ne merite qu'on n'épargne rien pour le lui procurer.

Mais j'ajoûte en troiſiéme lieu que ſi ces réponſes étoient ſolides à péne y auroit il aucun cas, où l'on fût tenu de perdre la vie pour le ſalut du prochain, & qu'ainſi le precepte de S. Jean ſeroit inutile puis qu'on n'auroit jamais l'occaſion de faire ce qu'il preſcrit.

On croit communement, qu'on a l'occaſion de faire ce que S. Jean ordonne, qu'on l'a, dis je, principalement dans ces deux cas. Le premier eſt lors qu'on peut inſtruire des ignorans, ramener ceux qui s'égarent, relever ceux qui ſont tombés, ou affermir ceux qui ſont encore debout, & qu'on n'y peut travailler ſans s'expoſer à quelque danger eminent de perdre la vie. Les Scholaſtiques ſoûtiennent qu'il n'y a point de danger ſi grand auquel il ne faille s'expoſer dans ces occaſions.

casions. Et c'est ce que font parmi nous ceux qui vont donner leur secours à leurs freres pendant la persecution, soit pour les empêcher de succomber, soit pour les aider à se relever lors qu'ils sont tombés. Le second est lors qu'on s'expose pendant la peste pour assister ceux qui sont attaqués de cette terrible maladie.

Il est pourtant certain que si les réponses des Scholastiques étoient solides il y auroit de la temerité & de l'imprudence à s'exposer dans ces occasions à de tels dangers. En effet est on plus seur de mourir en état de grace en mourant dans ces deux occasions, qu'en se laissant tuer par un assassin? Est on plus seur de travailler efficacement, & avec succés, au salut de ses freres persecutés, ou attaqués de la peste, en les allant assister, qu'on ne l'est de travailler efficacement au salut de cet aggresseur injuste, par lequel on se laisse tuer, en lui donnant premierement du temps pour se repentir, & d'ailleurs en lui mettant devant les yeux tous les motifs qui sont renfermés dans cette action, & qui ont tant de force pour l'y porter? Enfin ceux qui courent danger de succomber, ou de ne se pas relever pendant la persecution, ceux encore qui sont attaqués de la peste, se trouvent ils dans une necessité extreme du secours qu'on peut leur donner? N'est il pas vrai que les uns & les autres n'ont pour se sauver qu'à faire ce qu'ils peuvent & qu'ils doivent, sans que personne s'expose à aucun danger pour les secourir?

C'eſt ce qu'on ne peut conteſter. Par conſequent il faut dire de deux choſes l'une, ou que toute la terre ſe trompe, croyant un animement qu'on eſt obligé dans ces deux cas à s'expoſer aux plus grand dangers, pour aſſiſter le prochain, ou que les réponſes des Scholaſtiques, d'où cette conſequence ſe tire d'une maniere ſi naturelle, ne ſont pas ſolides.

Quelqu'un peut être s'imaginera de pouvoir eluder ceci en diſant qu'en aſſiſtant ſes freres perſecutés, ou peſtiferés, on s'expoſe à un danger qui eſt à la verité tres grand, mais qui n'eſt pas inevitable; au lieu qu'en ſe laiſſant tuer par un aſſaſſin on n'a aucune eſperance d'en échapper; d'où l'on conclura qu'il n'y a point de conſequence à tirer de l'un de ces cas à l'autre.

Mais il eſt aiſé de répondre que s'il n'eſt pas ſeur qu'on meure en allant aſſiſter ſes freres perſecutés ou peſtiferés, il l'eſt tout auſſi peu qu'on ſoit tué en ne ſe defendant pas lorſqu'on eſt attaqué injuſtement. N'eſt il pas, non ſeulement tres poſſible, mais tres vraiſemblable, qu'un tel miracle de patience, de douceur, & de charité, deſarmera l'aggreſſeur? Eſt il d'ailleurs certain que quand méme on en ſera bleſſé ou maltraité, on en meure? ne voit on pas aſſés ſouvent le contraire? Ainſi il n'y a que probabilité des deux côtés, & on n'a aucune certitude dans pas un. Je ne ſai méme ſi tout bien conſideré la probabilité eſt plus grande dans le dernier de ces cas que dans le premier.

CHA-

CHAPITRE VII.

Où l'on répond directement aux raisons de Gerson rapportées dans le chapitre V.

CEs réponses donc ne levent pas la difficulté. Voici, si je ne me trompe, quelque chose de plus solide. Je suis persuadé en premier lieu que pour être obligé de s'exposer aux plus grands dangers de perdre la vie, il n'est pas necessaire qu'on soit seur de sauver par ce moyen le prochain. Il suffit qu'on ait lieu de l'esperer, & que cette esperance soit fondée sur des raisons qui aient de la probabilité & de la vraisemblance.

Je suis persuadé en deuxiéme lieu que pour faire naître cette obligation il ne faut pas que le prochain se trouve dans une necessité extreme de nôtre secours. Il suffit que cette necessité, d'un côté ait quelque chose d'un peu pressant, & de l'autre puisse passer pour involontaire. En effet si elle est absolûment volontaire, & si d'un côté celui qui s'y trouve se l'est attirée, si de l'autre il n'y demeure que parce qu'il y veut demeurer, la charité ne m'oblige pas à perdre la vie pour le secourir.

C'est ce qui paroit par l'exemple de l'aumône. Je suis tenu de me priver de mon superflu pour assister mon prochain, qui en a un

besoin pressant. Mais si ce prochain s'est premierement jetté par sa mauvaise conduite dans la necessité où il se trouve, si d'ailleurs il y demeure volontairement, en sorte qu'il depende de lui de remedier à son indigence, si c'est par exemple un mendiant valide, qui pourroit se procurer tout le necessaire par un travail qui n'excede point ses forces, & qui ne ruineroit pas sa santé, s'il ne le refuse que par paresse, ou par une vanité ridicule & insupportable, je ne suis pas tenu de m'incommoder pour le secourir. Ceci est certain, & personne ne le conteste.

C'est là pourtant nôtre espece. Un aggresseur injuste auroit besoin que celui qu'il attaque mal à propos se laissât tuer pour le laisser vivre, & lui donner le temps & le moyen de se repentir. Mais premierement d'où vient le besoin qu'il a d'un tel secours? C'est de sa propre volonté. Il s'y est jetté de lui méme, & personne ne l'y a poussé. En deuxiéme lieu n'a-t-il que ce seul moyen pour se mettre à couvert du danger auquel il s'expose? Il en a un autre, d'un côté tres seur, & de l'autre tres aisé. C'est celui de s'arréter tout court, de ne plus presser celui qu'il attaque, de le laisser en repos, & de demander à Dieu le pardon de sa brutalité & de son emportement. Il sait qu'il n'auroit que cela à faire. Mais il ne lui plait pas de le pratiquer. Il demeure volontairement, & par une malice deliberée, dans le danger effroyable où il s'est jetté? Il est donc precisement dans le cas du mendiant valide dont j'ai parlé, & par consequent on

n'est

n'est pas tenu de se laisser tuer pour le tirer d'un tel détroit.

Il n'en est pas de même des deux autres cas où l'on convient qu'on doit s'exposer aux plus éminens dangers pour assister le prochain. Je parle du secours qu'on donne aux malades pendant la peste, & à ceux qui sont tombés, ou qui courent danger de tomber pendant la persecution. Premierement ni ces malades ni ces fidelles tombés, ou chancelans, ne se font pas jettés eux mêmes dans le danger qui les environne. Les premiers n'ont pas fait venir la peste, & les seconds n'ont pas excité la persecution. Ils souhaitteroient les uns & les autres que ces deux malheurs cessassent. D'ailleurs les premiers souhaittent de bien mourir, & les seconds de se relever, & de perseverer. Il est vrai que si les uns & les autres le vouloient fortement & absolûment ils le pourroient. Mais il faut une force & une resolution non commune pour le vouloir de cette maniere, & ceux qui le voulant plus foiblement n'ont pas toute la force necessaire pour le vouloir comme ils devroient, ne laissent pas d'être dignes de nôtre compassion, & des effets de nôtre charité. Ce sont des malades qu'il ne faut pas abandonner, quoi qu'ils ne fassent pas tout ce qu'ils devroient pour guerir, & pour se mettre en état de se passer du secours de ceux qui les traitent. Ainsi il y a une difference sensible entre ces deux ordres de personnes, & l'aggresseur injuste dont nous parlons, & il n'y a point de consequence à tirer de ce que l'on doit aux uns à ce que l'on doit à l'autre.

Ceci suffit pour résoudre les objections de Gerson. Mais quelqu'un peut être demandera si les deux conditions que j'ai exigées pour faire qu'on ne soit pas tenu d'exposer sa vie pour le salut du prochain sont d'une égale necessité, & si la seconde ne suffit pas sans la premiere. Voici en effet un cas où la premiere ne se trouve point. Un homme troublé par l'excés du vin se jette sur moi pour me tuer, & me presse de telle sorte que je ne puis l'empêcher de m'ôter la vie, qu'en lui ôtant la sienne. Il s'est jetté volontairement dans le danger où il est, puis qu'il ne s'y est jetté qu'en beuvant avec excés. A cet égard donc la necessité où il se trouve des effets de ma charité est tres volontaire. Mais elle ne l'est pas au second égard. Car dans l'état où il est il ne sauroit, ni se retenir, ni reprendre l'usage de sa raison, jusqu'à ce que les fumées du vin qui le lui ôtent, soient dissipées. Je dis la méme chose d'un phrenetique, qui auroit perdu sa raison en sortant de commettre un peché atroce, & avant que d'en avoir demandé le pardon à Dieu, & qui se jetteroit sur quelque autre pour le tuer.

Ces deux cas ont ceci de commun, qu'ils ne sont pas impossibles. Mais ils sont si rares, qu'ils peuvent passer pour metaphysiques. En effet il est difficile de concevoir qu'un homme qui est en son bon sens ne puisse se garentir des insultes d'un yvrogne, ou d'un phrenetique, qu'en le tuant. Je pourrois donc negliger ces cas. Neantmoins en les admettant je dis que dans l'un & dans l'autre la necessité

où

où ces miserables se trouveroient de la charité & de la patience de celui qu'ils attaqueroient, seroit extreme & insurmontable, puis qu'il ne seroit pas en leur pouvoir de s'empécher de mourir en état de peché & de damnation. Par consequent je ne doute pas que dans l'une & dans l'autre de ces occasions il ne falût se laisser tuer par ces miserables pour les empécher de se perdre. C'est là aussi une verité dont les Scholastiques demeurent d'accord. Sur tout ce que je dis est certain sur le sujet de l'yvrogne, parce qu'on est comme seur qu'il recouvrera dans peu de momens l'usage de sa raison, au lieu qu'on n'a pas la méme certitude du phrenetique. Ainsi en laissant vivre le premier on a plus de raison d'esperer qu'on lui donnera le moyen de se sauver, qu'en faisant la méme chose pour le second.

CHAPITRE VIII.

S'il y a quelque autre cas où il soit permis de tuer pour ne pas perdre ce qu'on possede legitimement.

IL paroit par tout ce que je viens de dire que ni la justice, ni la confiance, ni la patience, ni la charité, n'ont rien qui s'oppose à ce qu'un homme injustement attaqué, & qui n'a que ce seul moyen pour se défendre, tue l'aggresseur. Mais on demande s'il n'y a pas quelque autre cas, où l'on puisse faire la même chose, & où l'homicide soit innocent. Les Casuistes de la communion Romaine en admettent trois, & il ne sera pas inutile de les parcourir en peu de mots dans ce chapitre.

Le premier est celui où se trouve un homme à qui un voleur enleve son bien. Cardenas remarque qu'il y a peu de choses sur lesquelles les Casuistes soient plus d'accord que sur celle ci. Il dit qu'il a conté jusqu'à quarante deux Auteurs qui conviennent qu'il est permis de tuer dans cette occasion. Toute la diversité qu'il y a parmi eux se reduit à savoir quel est ce bien qu'on peut conserver par cette voie. Quelques uns ont dit qu'il suffit que ce qu'on craint de perdre vaille un écu. Mais le Pape Innocent XI. a condamné cette propo-

si-

position comme scandaleuse, & depuis ce temps la personne ne la soûtient. Cardenas qui a souscrit à cette condamnation, comme tous les autres, & qui veut faire voir qu'il s'éloigne de cet effroyable relâchement, dit que pour pouvoir tuer innocemment il faut que ce qu'on apprehende de perdre soit d'une valeur considerable, ou en soi, ou par rapport à celui à qui la chose appartient. Il dit qu'absolûment partant quarante patagons font une somme considerable, & qu'ainsi il n'y a personne qui ne puisse tuer pour ne la pas perdre. Il ajoûte qu'une moindre somme suffit lors qu'on ne peut la perdre sans en être incommodé.

Mais cette decision me paroit insupportable. C'est mettre la vie & le salut des gens à un prix bien bas, que de permettre de les tuer, & de les damner, pour si peu de chose. Pour moi je suis persuadé qu'il faut premierement prendre garde au besoin qu'on a de ce qu'on apprehende de perdre. Si c'est une chose absolûment necessaire pour la conservation de la vie de celui à qui elle appartient, de quelque prix, grand ou petit, que la chose soit, je croi qu'il peut tuer celui qui se met en état de la lui enlever, pourveu qu'il n'ait que ce seul moyen pour l'en empêcher. Ainsi un homme à qui on voudroit arracher une piece de pain dans une necessité extreme, & dans un temps où il n'auroit que cette seule ressource pour s'empêcher de mourir de faim, seroit en droit de tout faire pour s'y opposer. La raison en est que cette piece

de pain lui étant absolûment necessaire pour ne pas mourir, la lui ôter c'est faire la même chose que si on lui donnoit un coup d'épée ou de pistolet au travers du corps. Comme donc j'ai fait voir qu'on peut tuer dans ce dernier cas, il n'y a point de doute qu'on ne le puisse dans le second.

Que si on peut se passer de ce qu'on apprehende de perdre, il faut voir en deuxiéme lieu quel est le besoin qu'en a celui qui se met en état de se l'approprier. Si le besoin que celui ci en a est extreme, bien loin qu'on ait droit de le tuer, il faut le lui laisser prendre, & on ne peut l'en empêcher sans lui faire tort. Car comme je l'ai fait voir dans mon traité de la Restitution, dans les cas d'une extreme necessité toutes choses redeviennent communes, & appartiennent à celui qui en a le plus de besoin.

Que si la necessité où ce miserable se trouve n'est que pressante, la justice à la verité n'oblige pas à lui laisser prendre ce qu'il tâche de s'approprier, mais il faut que la chose soit, ou bien precieuse en elle même, ou bien necessaire à celui à qui elle appartient, afin que la charité ne l'oblige pas à la donner volontairement.

Mais posons qu'on ne soit pas tenu de ceder ce que ce voleur veut prendre. Posons que le besoin qu'il en a ne soit que commun. Posons même qu'il puisse absolûment s'en passer. Dans cette supposition on peut bien le lui refuser, on peut l'empêcher de le prendre, mais je ne croi pas qu'il soit permis de

le tuer. En le tuant on lui ôte, non seulement la vie, le plus excellent des biens temporels, mais encore le temps que la misericorde de Dieu lui donnoit pour se repentir. Et la charité peut elle permettre qu'on aime mieux lui faire un tel prejudice, que de perdre un peu de bien temporel, dont je suppose qu'on peut se passer? C'est ce que je ne saurois me persuader.

La principale raison que j'ai de ne le pas croire c'est la distinction que la loi met entre un voleur qui enfonce de nuit les portes d'une maison, & un autre voleur qui dérobe, ou enleve pendant le jour. Elle permet de tuer le premier, non pas le second. Pourquoi cela? Tous les Interpretes conviennent que c'est parce que celui qui ôte, ou dérobe pendant le jour fait voir clairement qu'il n'en veut qu'au bien mais celui qui enfonce une maison dans la nuit donne lieu de croire qu'il en veut à la vie. La loi donc permet de tuer pour conserver la vie, mais elle ne le permet pas pour s'empêcher de perdre le bien.

La raison de la difference est la disproportion qu'il y a entre le bien & la vie. La vie considerée absolûment est un bien extremement precieux. Celle d'un homme de bien en particulier, tel que je suppose celui qu'on attaque injustement, l'est encore beaucoup davantage. Elle peut lui servir à avancer la gloire de Dieu, le salut du prochain, & le sien propre. Au prix d'un tel bien qu'est ce qu'un de ces vils in-

teréts, que le Chriſtianiſme veut qu'on regarde avec le dernier mépris? Ainſi il eſt aiſé de comprendre que la charité nous oblige à perdre un peu de bien temporel pour retirer un miſerable du danger auquel il s'expoſe en voulant ôter à un autre ce qui lui appartient, & qu'on ne ſoit pas tenu de ſe laiſſer tuer lors qu'on eſt attaqué injuſtement.

Le ſecond cas auquel les Caſuiſtes de la communion Romaine permettent de tuer eſt celui où l'on ne peut s'en empécher qu'en ſe deshonorant. Ils donnent pour exemple un homme qui auroit reçu des coups de bâton, ce qui paſſe dans le monde pour un grand outrage. Innocent XI. a encore condamné ce ſentiment. Mais Cardenas elude cette condamnation en diſant qu'à la verité il n'eſt pas permis de tuer pour ſe venger des coups de bâton qu'on a déja reçus, mais qu'il l'eſt pour s'empécher de les recevoir. Il prouve la premiere partie de ſa deciſion en ſoûtenant que bien loin qu'il ſoit permis de tuer pour ſe venger, il ne l'eſt pas de ſe venger en ne tuant point. La vengeance eſt tousjours criminelle, tousjours contraire aux loix fondamentales du Chriſtianiſme. Ainſi il n'y a aucun cas où il ſoit permis de la rechercher, bien loin qu'elle puiſſe juſtifier une action auſſi violente & auſſi injuſte que l'homicide.

Ceci eſt certain, & ne ſouffre point de difficulté. Mais ce qu'il ajoûte qu'on peut pres-

prevenir un homme qui se met en état de faire un outrage, & pour cet effet de le tuer, est abominable. Ce sentiment n'est fondé que sur une fausse idée que les gens du monde se font de l'honneur. Ils s'imaginent qu'on est deshonoré lors qu'on est outragé. Mais qu'y a-t-il de plus faux que cette imagination? & n'est il pas étonnant que des Theologiens au lieu de la refuter l'autorisent? Si elle avoit lieu Jesus Christ, ses Apôtres, & ses Martyrs auroient tous été deshonorés. Car qui ne sait les outrages qu'ils ont soufferts? Cependant on sait que ces outrages bien loin de les deshonorer font une des plus considerables parties de leur gloire. Rien donc n'est plus payen, rien n'est plus opposé à l'esprit du Christianisme, que ce sentiment, quelque modification qu'on puisse y ajoûter. Le faux honneur n'est qu'une chimere. Le veritable ne se perd que par de mauvaises actions, & lors qu'on l'a perdu par quelque peché, on ne le recouvre que par l'exercice des vertus, & particulierement par celui de la patience.

Le troisiéme cas est celui d'une femme, ou d'une fille qui ne peut defendre son honneur, qu'en tuant celui qui se met en état de le lui ravir. Cette excuse est tout autrement plausible que les precedentes. C'est pourquoi aussi les Casuistes les plus severes l'admettent. En particulier Rivet & Amesius ne balancent point là dessus. Pour moi je n'oserois ni l'admettre,

mettre, ni la rejetter, & je me reduis à la decision de S. Augustin. *Je ne condamne pas* dit il, *les loix qui permettent de tuer dans ces occasions, mais je ne voi pas comment je puis justifier devant Dieu ceux qui font ce qu'elles permettent. Aug. de lib. arb. lib. I. chap. V.*

CINQUIE'ME TRAITE'.

DU SCANDALE.

CHAPITRE I.

Ce que c'eſt que le ſcandale.

LE ſcandale dans le ſens propre & literal eſt une pierre, ou un autre corps ſolide, qu'on rencontre ſur ſon chemin, & qui fait broncher, ou tomber, ceux qui n'y prennent pas garde d'aſſés prés. Comme la ſanctification nous eſt repreſentée d'ordinaire dans l'Ecriture ſous l'image, d'une courſe, d'un voyage, d'un mouvement, que les bonnes œuvres ſont les pas qu'on fait pour s'avancer, & pour approcher du but où l'on tend, & qu'au contraire les pechés ſont autant de cheutes funeſtes & dangereuſes, il étoit naturel de donner le nom de ſcandale à tout ce qui peut nous faire faire quelqu'une de ces cheutes, c'eſt à dire en un mot à tout ce qui nous fait pecher.

Ce ſecond ſens eſt le ſeul auquel l'Ecriture ſainte,

sainte, & aprés elle les Theologiens, emploient ce mot. Dans le langage ordinaire il y en a un autre plus étendu à un égard, & plus resserré à un autre égard. En effet dans le langage ordinaire on ne se sert jamais de ce terme pour designer l'action d'un homme qui en sollicite un autre à pecher. On ne dira jamais par exemple que le serpent scandalisa Eve, ou qu'Eve scandalisa son mari. Cependant il n'y a rien où l'essence du scandale, selon l'idée que l'Ecriture sainte nous en donne, soit plus sensible que dans ces sortes d'inductions. D'un autre côté on dit assés souvent qu'on est scandalisé d'une action, pour dire simplement qu'on en est choqué, qu'on la blâme, qu'on la condamne, ce qui est tres different du scandale tel que les Theologiens le conçoivent. Dans tout ce traité je prendrai ce terme, non dans le sens du vulgaire, mais dans celui de l'Ecriture & des Theologiens.

Tous les Scholastiques le definissent aprés Thomas *Dictum, vel factum, minùs rectum, præbens proximo occasionem ruinæ. Un discours ou une action, qui n'a pas toute la droiture, ou toute la pureté necessaire, & qui donne au prochain l'occasion de tomber dans le peché.* Mais je ne saurois me contenter de cette definition. Premierement elle ne convient qu'au seul scandale actif, & il est impossible d'en faire l'application au passif. D'ailleurs on n'est pas seulement scandalisé de ce qu'on voit faire, ou de ce qu'on entend dire. On l'est aussi assés souvent du simple silence, & de la sim-

ple

ple omission de quelques actions: Et un homme qui ne va jamais au temple, qui ne communie point dans les occasions, & qui entend proferer des impietés sans dire un seul mot pour reprendre celui qui les profere, ne scandalise pas moins ceux qui le remarquent, que ceux qui parlent mal, & agissent mal.

Enfin on ne comprend pas ce que veulent dire ces mots, *factum minùs rectum*, *une action qui n'est pas assés droite*. Entend on qu'effectivement l'action est mauvaise? Si cela est on se trompe. Les meilleures actions, celles de Jesus Christ même, ont scandalisé diverses personnes. Entend on que l'action est bonne, mais qu'elle l'est imparfaitement? Ce sera encore pis. Car d'un côté les actions les plus parfaites peuvent scandaliser ceux qui en jugent mal, & de l'autre il y a des actions tres mauvaises dont on est scandalisé.

Pour moi je croi qu'il est impossible de definir le scandale pris en general, parce que ce n'est pas un genre qui se divise en plusieurs especes, mais un terme equivoque qui designe des choses assés differentes. Mais comment le divisera-t-on? La pluspart en font deux especes, le scandale donné, & le scandale reçu. Ils entendent par le scandale donné celui qui fait son effet par la faute de celui qui le donne, & par le reçu celui qui produit le sien par la faute de celui qui le reçoit.

Mais ceci ne me paroit pas bien exact. Il y a premierement une autre division qui doit

preceder celle ci, & d'ailleurs celle ci n'eſt ni bien conçuë, ni bien exprimée. En effet perſonne n'eſt jamais ſcandaliſé qu'il n'y ait de ſa faute, comme j'eſpere de le faire voir dans le chapitre ſuivant. Cependant l'explication qu'on donne à cette diviſion ſuppoſe le contraire.

Je croi donc qu'il faut diviſer le ſcandale en *actif* & *paſſif*. Le ſcandale *actif* eſt toute action, tout diſcours, toute omiſſion, ſoit de diſcours, ſoit d'action, qui porte, ou qui peut porter les autres à commettre quelque peché. Le ſcandale *paſſif* n'eſt autre choſe que l'impreſſion que le ſcandale actif fait ſur celui qu'il porte actuellement à pécher.

Il y a, non deux, mais trois ſortes de ſcandale actif, celui qui eſt donné, & n'eſt pas reçu; celui qui eſt reçu, & n'eſt pas donné, & celui qui eſt en méme temps donné & reçu. Le ſcandale donné, & non reçu, eſt une action propre de ſoi & de ſa nature à ſcandaliſer, mais qui ne ſcandaliſe perſonne, parce que tous ceux qui la voient, ou qui l'apprennent, la condamnent en la deteſtant. Telle étoit l'action de S. Pierre, lors qu'il voulut diſſuader Jeſus Chriſt du deſſein qu'il avoit de ſouffrir la mort, ce qui lui attira cette cenſure ſi forte, *Va arriere de moi, Satan, tu m'es en ſcandale.* Le ſcandale reçu & non donné eſt celui qu'on prend d'une action bonne & innocente. Tel eſt celui que les Phariziens trouverent dans les miracles de Jeſus Chriſt. Le ſcandale donné & reçu eſt celui qu'on prend d'une action mauvaiſe, comme lors

lors qu'on imite les pechés des autres.

Le ſcandale paſſif peut étre double. Il peut étre en méme temps donné & reçu, tel qu'eſt celui où il y a de la faute des deux côtés? Il peut étre reçu ſans étre donné, tel qu'eſt celui dont toute la faute eſt du côté du ſcandaliſé.

Mais il faut faire des reflexions plus particulieres ſur tout ceci. Je vai commencer par le ſcandale paſſif parce qu'en effet il n'eſt pas poſſible de bien concevoir la nature du ſcandale actif, qui eſt ce qu'il y a de plus important dans cette matiere, ſi on ne ſait en quoi c'eſt que le paſſif conſiſte.

CHAPITRE II.

Du ſcandale paſſif.

J'Ai déja dit que celui qui ſe ſcandaliſe de quoi que ſoit a tousjours tort, ſoit que celui qui le ſcandaliſe ait raiſon de faire ce qu'il fait, ou qu'il n'en ait point. C'eſt ce qu'on n'aura point de péne à comprendre ſi on conſidere qu'étre ſcandaliſé c'eſt étre porté à pecher. Ainſi n'étant jamais permis de pecher, & chacun de nous étant obligé à reſiſter à tout ce qui nous y porte, il eſt evident que celui qui s'y laiſſe porter a tousjours tort.

S'il y avoit quelque choſe qui peût excuſer ceux qu'on porte à pecher, ce ſeroit la violence

lence qu'on leur fait, sur tout celle qu'on leur fait en les menaçant de les tuer. Cependant celle ci excuse si peu, que Jesus Christ dit dans l'Evangile que celui qui cherche son ame, c'est à dire sa vie la perdra. C'est pourquoi l'ancienne Eglise regardoit comme des apostats indignes de sa communion, ceux qui avoient succombé sous l'effort des persecutions.

Mais il faut ajoûter en deuxiéme lieu que quoi que tous ceux qui sont scandalisés aient tousjours tort, ils n'en ont pas tous également. Il y a une tres grande difference entre les fautes où ils tombent par là, non seulement parce que ces fautes sont tres differentes en elles mémes, mais principalement parce qu'ils y tombent fort diversement. Trois choses font que le scandale qu'on nous donne a son effet, je veux dire qu'il nous induit à pecher, nôtre ignorance, nôtre fragilité, & nôtre malice.

L'ignorance fait cet effet. Elle peut faire qu'on juge mal des actions des autres, & qu'on est porté par là efficacement à pecher. Tel étoit le scandale que les Chrétiens de Jerusalem prirent de ce que S. Pierre avoit baptizé Corneille le Centenier. *Tu es entré*, lui disoient ils, *chés des hommes incirconcis, & as mangé avec eux.* Ce scandale venoit uniquement de l'ignorance de ces fidelles. Ils n'étoient pas assés instruits des mysteres de l'Evangile. Ils ignoroient d'un côté l'abolition des ceremonies, & de l'autre celle de la separation que ces ceremonies mettoient entre les Juifs

Juifs & les Gentils. Auſſi ce ſcandale ceſſa lors que cet Apôtre leur eût fait entendre les raiſons qu'il avoit euës de faire ce qu'il avoit fait.

La fragilité, ou l'infirmité, produit encore le méme effet. Nous ſommes pour la pluſpart diſpoſés de telle maniere que de certains objets ne peuvent qu'exciter dans nôtre ame des mouvemens criminels. Par exemple combien peu y en a-t-il qui puiſſent s'empécher d'avoir du reſſentiment lors qu'on leur fait une injure atroce? Ce qui nous diſpoſe à ſuccomber ſous de telles tentations eſt ce qu'on appelle fragilité, ou infirmité. Et c'eſt là, comme je l'ai déja dit, la ſeconde cauſe qui fait que les ſcandales aient leur effet.

La troiſiéme eſt la malice. C'eſt ce qui a lieu lors que par pure méchanceté on ſe porte à pecher par la veuë de certaines actions evidemment bonnes & louables, & qui bien loin de faire ces fâcheux effets, en devroient produire de tout oppoſés. Tel fut le ſcandale que les Scribes & les Phariziens prirent des miracles de Jeſus Chriſt, ſe portant par là à cet effroyable excés que de ſoûtenir que ces miracles étoient les effets d'une intelligence ſecrete que Jeſus Chriſt avoit avec Beelzebub.

Le dernier de ces pechés eſt ſans doute le plus abominable de tous. L'ignorance peut étre plus ou moins blâmable ſelon qu'elle eſt plus ou moins volontaire. L'infirmité auſſi eſt plus ou moins ſupportable à proportion que l'objet qui porte à pecher a plus ou moins de pouvoir

pouvoir pour produire ce funeste effet. Tout cela est certain, & personne n'en peut douter.

Les Theologiens appellent ordinairement le scandale dont l'efficace a sa source dans l'ignorance, ou dans la fragilité de ceux qui le reçoivent, le scandale des petits. Ce qui leur a donné l'occasion de le nommer de la sorte, c'est ce que Jesus Christ dit dans l'Evangile, *Quiconque aura scandalisé un de ces petits qui croient en moi* &c. Quelques uns aussi l'appellent le scandale des foibles, ou des infirmes, par allusion à ce que S. Paul en dit en divers endroits de ses Epîtres, & particulierement sur la fin de son Epître aux Romains, où il parle de celui qui est *debile en la foi.*

Pour ce qui regarde le scandale qui a sa source dans la malice de ceux qui le prennent mal à propos, ils l'appellent un scandale Pharizaïque, parce qu'en effet les Phariziens en donnerent plusieurs exemples dans tout ce qu'ils firent contre Jesus Christ.

CHA-

CHAPITRE III.

Deux conclusions qu'on peut tirer de ce qui vient d'être dit dans le chapitre precedent.

CE que je viens de dire fait voir clairement deux choses. La premiere que c'est une fort méchante excuse à alleguer lors qu'on a peché, que de dire qu'on y a été induit & poussé. Je veux que cela soit vrai. S'ensuit il de là qu'on soit innocent? N'a-t-on pas deu resister à cette impulsion, quelle qu'elle soit? N'a-t-on pas deu demeurer ferme & inébranlable?

Cette excuse auroit quelque couleur s'il n'étoit pas en nôtre pouvoir de resister aux efforts que les autres font pour nous porter à pecher. Mais qui ne sait que personne ne nous sauroit faire pecher malgré nous? Il est tres possible qu'on soit maître de nôtre corps. Mais nous le sommes tousjours de nos volontés, & les actions du corps auxquelles la volonté ne consent point ne sauroient étre des pechés. D'ailleurs n'avons nous pas le secours de Dieu, qui n'est jamais refusé à ceux qui l'implorent avec une profonde humilité, & une sainte ardeur? Et ce secours ne peut il pas nous faire triompher de tous les efforts qu'on fait contre nous?

La seconde chose qu'on doit conclurre de ce

ce que je viens de dire, c'eſt que puis que les ſcandales paſſifs ſont tousjours criminels, nous devons les eviter avec ſoin. Pour cet effet il y a deux precautions à obſerver.

La premiere c'eſt de fuir tout ce qui peut faire ce funeſte effet. On verra dans la ſuite qu'il y a une infinité de choſes qui nous ſcandaliſent. En effet il y en a tres peu qui ne ſoient tout au moins les occaſions de quelque peché. Mais comme on ne peut les eviter toutes, il faut du moins s'éloigner de celles qui ont quelque force & quelque efficace particuliere pour nous porter à pecher. Il y a pluſieurs moyens de les conoître. Une recherche exacte de nos inclinations & de nos defauts, nôtre propre experience, les obſervations que nous faiſons tous les jours ſur ce qui arrive aux autres, tout cela peut nous inſtruire fort facilement de tout ce qui peut nous ſcandaliſer.

Mais lors que nous le conoiſſons, & que nous comprenons en quelque maniere le funeſte pouvoir que ces choſes ont pour nous porter à pecher, & conſequemment à nous perdre, ne devons nous pas les fuir & les eviter avec ſoin? Ne devons nous pas agir à l'égard de l'ame tout au moins avec la méme circonſpection avec laquelle nous agiſſons à l'égard du corps? Avec quel ſoin n'evitons nous pas tout ce qui peut nuire à nôtre corps? Si le feu ſe prend à la maiſon où nous ſommes, ou ſi nous voyons qu'elle va tomber, avec quelle precipitation n'en ſortons nous pas? Si une béte feroce ſe jette ſur nous, ſi

un

ſi un ennemi nous attaque, que negligeons nous pour les repouſſer? Il eſt pourtant vrai que la vie de l'ame eſt incomparablement plus precieuſe & plus importante que celle du corps. Par conſequent il n'y a point de ſoin, point de precaution, qu'il nous ſoit permis de ne pas prendre, point d'effort que nous ne devions faire, pour nous mettre à couvert de ce qui peut la ravir.

C'eſt principalement en ceci que paroit le relâchement des nouveaux Caſuiſtes. Ils permettent de demeurer volontairement dans ce qu'ils appellent les *occaſions prochaines du peché.* Par exemple un homme a dans ſa maiſon une femme perdue, avec laquelle il malverſe. Il n'y a point de raiſon ſi foible, ni d'interét ſi leger, qui ne ſuffiſe ſelon eux pour diſpenſer cet homme de la neceſſité de congedier cette miſerable, & ainſi du reſte.

Mais cette doctrine eſt bien oppoſée à celle de Jeſus Chriſt. Ce grand Sauveur veut que ſi nôtre œil droit, nôtre main, ou nôtre pié, nous ſcandaliſe, c'eſt à dire nous porte à pecher, nous arrachions cet œil, & coupions ce pié, ou cette main, ajoûtant qu'il nous eſt incomparablement plus avantageux d'entrer dans la vie n'ayant qu'un œil, qu'un pié, ou qu'une main, que d'étre jetté tous entiers dans l'abîme du feu qui ne s'éteint point. J'avouë qu'il ne faut pas prendre ce diſcours de nôtre Sauveur à la lettre. Mais il eſt vrai auſſi que ſon intention eſt de nous faire entendre par ces expreſſions fortes & figurées, que nous ne pouvons rien avoir, d'un côté de ſi

cher, & de l'autre de si necessaire, dont nous ne devions, soit nous priver, soit nous éloigner, s'il y a quelque danger que cela nous porte à pecher?

Mais outre cela qui ne voit que le sentiment des Casuistes est insupportable? Voudrions nous par de semblables considerations tenir dans nos maisons des personnes que nous saurions avoir le dessein d'y mettre le feu, de nous empoisonner, de nous poignarder? Comment donc ces considerations pourroient elles étre assés fortes pour nous porter à retenir auprés de nous des personnes capables de nous faire des maux imcomparablement plus grands que ceux dont je viens de parler?

Je conclus de là que tout homme qui sait par sa propre experience, ou autrement, que la frequentation de certaines personnes est propre à le jetter dans l'impureté, dans les excés de l'intemperance, dans des transports de colere, dans la médisance, &c. que de certaines occupations font le méme effet, qu'une profession, qu'un art, qu'un métier, qu'un genre de vie, qu'il a embrassé, est pour lui un piége perpetuel, & lui presente sans cesse des occasions de pecher & d'offenser Dieu, qu'il n'a pas la force de laisser passer, je soûtiens, di-je, qu'un tel homme est obligé indispensablement à s'éloigner de ces personnes, à quitter ces occupations, à abandonner ces métiers, ces arts, ces genre de vie, & a en prendre quelque autre moins dangereux.

Ne feroient ils pas tout ce que je viens de dire

dire s'ils apprehendoient avec autant de raison & de fondement de ruiner par là, soit leur santé, soit leurs affaires? Comment donc pourroient ils se dispenser de le faire ayant lieu de craindre de se perdre eux mémes, & de se precipiter dans la damnation?

CHAPITRE IV.

Que pour n'être scandalisé de quoi que ce soit il faut juger sainement de tout.

CE que je viens de dire est certain, mais il faut avouër qu'il ne suffit pas. On peut souvent, je l'avouë, eviter ce qui peut nous faire tomber dans le crime, mais on ne le peut pas tousjours. Ces sortes d'objets se presentent souvent malgré nous. Ainsi il faut savoir quel est nôtre devoir dans ces occasions. J'en ai parlé assés amplement dans le second traité de ma Morale abregée, indiquant ce qu'ondoit faire pour resister aux tentations. En effet les scandales actifs & les tentations sont la méme chose, ou s'il y a quelque difference, elle est tres petite.

N'étant donc pas necessaire de repeter ici ce que j'ai dit en cet endroit la, je me contenterai d'y ajoûter une consideration que je ne me souviens pas d'y avoir touchée. C'est quepour pouvoir resister, soit aux scandales, soit aux tentations, rien n'est de plus grand usage que de nous accoûtumer à juger saine-

ment de tout & à penſer tousjours conformement à la verité? Si nous le faiſions le pouvoir que les ſcandales actifs ont pour nous porter à pecher ſe reduiroit à rien. C'eſt nôtre erreur, c'eſt nôtre ignorance, qui leur donne le pouvoir qu'ils ont.

Par exemple de quoi ſerviroit il de nous propoſer des motifs, ſoit de crainte, ſoit d'eſperance, pour nous porter à commettre quelque peché; ſi nous concevions bien diſtinctement combien, ſoit les biens, ſoit les maux du monde, ſont petits, & peu conſiderables au prix des biens & des maux de l'eternité.

Ferions nous de méme beaucoup d'état des mauvais exemples que les perſonnes les plus diſtinguées, ſoit par leur naiſſance, ſoit par leurs emplois, ſoit par leur ſavoir, peuvent nous donner, ſi nous ſavions un peu nettement quelle eſt l'ignorance, quelle la foibleſſe, quelle la fragilité & l'inconſtance, pour ne pas dire la méchanteté & la depravation de nôtre miſerable nature?

A l'égard du ſcandale que donnent les actions bonnes, ou innocentes, en verroit on jamais aucun de cet ordre, ſi on jugeoit droitement de ces actions, & ſi par une erreur dangereuſe on ne s'imaginoit qu'elles ſont mauvaiſes & criminelles?

Sur tout ceci paroit dans les ſcandales qui naiſſent des actions de Dieu. Les hommes ſont aſſés impies, & aſſés inſenſés pour étre choqués de ce que Dieu fait. Sa conduite, toute ſage, & toute adorable qu'elle eſt, ne ſauroit avoir leur approbation. Ils condamnent

nent cent choſes, qui ſont les effets de ſa Providence. S'ils en étoient creus les choſes iroient autrement. Les méchans n'auroient pas autant d'heureux ſuccés qu'ils en ont. Les gens de bien ne ſeroient pas auſſi maltraités qu'ils le ſont ordinairement. Tel Prince qui paroiſſoit utile à l'Egliſe, & à la Religion, n'auroit pas été emporté par la mort, & tel autre, que Dieu n'a donné qu'en ſa colere, mourroit d'abord.

Mais quoi de plus extravagant que ces jugemens? Ceux qui les prononcent avec tant de hardieſſe & de confiance, ſavent ils toutes les raiſons que Dieu a de faire tout ce qu'il fait? Sont ils en état de ſonder la profondeur de ſes voies? Et ne devroient ils pas ſe perſuader que puis que Dieu eſt incomparablement plus ſage, plus juſte, & plus miſericordieux, que tous les hommes enſemble, tout ce qu'il a trouvé à propos de faire doit être ſans comparaiſon plus avantageux, & plus neceſſaire que tout ce qu'il ne fait point?

Il faudroit donc juger droitement de tout pour n'être ſcandaliſé de quoi que ce ſoit. Mais au defaut de ce premier moyen, qui en effet eſt quelquefois aſſés difficile à mettre en œuvre, il y en a un ſecond, qui eſt tousjours aiſé. C'eſt celui de ſuſpendre ſon jugement lors qu'on n'a pas aſſés d'evidence pour ſe determiner ſur chacun des objects qui ſe preſentent. Si on n'a pas aſſés de lumiere pour bien juger, qu'on ait au moins aſſés d'humilité, de modeſtie, & de ſageſſe, pour ne ſe pas

exposer au danger de juger temerairement. Qu'on laisse les actions des autres au jugement de Dieu, qui voit tres distinctement tout ce qu'il y a de bien & de mal, & qu'on se conduise, non par ce que les autres font, ou ne font pas, mais par ce qu'il a pleu à Dieu de nous commander. Ce sera aux autres à répondre de leur conduite lors qu'ils comparoîtront devant le tribunal du Juge supreme de tous les hommes. Laissons leur cette grande affaire, & pour nous contentons nous de travailler à regler de telle sorte nôtre conduite, qu'elle puisse avoir l'approbation de Dieu, & servir à l'avancement de nôtre salut.

CHAPITRE V.

Du scandale actif.

CEla suffira sur le sujet de cette espece de scandale qu'on nomme passif. J'ai dit que l'actif est toute action, tout discours, toute omission de l'un ou de l'autre, qui peut faire tomber le prochain dans quelque peché. Sur quoi il faut remarquer en premier lieu que lors qu'on parle de faire tomber le prochain dans le peché, on n'entend pas que cela se fasse invinciblement, & d'une maniere si efficace, qu'il soit impossible d'y resister. Si ceci étoit necessaire on ne scandaliseroit jamais personne. Car que peut on faire pour nous porter à pe-

pecher, à quoi nous ne puiſſions reſiſter? On entend donc ſimplement que l'action ſcandaleuſe ait quelque efficace, grande ou petite, pour induire nôtre prochain à pecher.

Il faut remarquer en deuxiéme lieu que l'efficace des moyens qu'on emploie pour nous porter à pecher depend beaucoup moins des qualités de ces moyens, que de nôtre diſpoſition. De là vient que comme ces diſpoſitions ſont tres differentes, ce qui eſt ſcandale pour les uns, ne l'eſt pas tousjours pour les autres. De là vient encore que ce qui donne du ſcandale en un temps n'en donne point en un autre. Aujourd'hui perſonne ne ſe ſcandaliſe de voir negliger l'obſervation de la loi ceremonielle, & une infinité de perſonnes s'en ſcandaliſoient du temps de S. Paul. Ceci eſt tres important, & il n'y a peut étre rien qui répande plus de jour ſur cette matiere. En particulier on comprend par là comment la ſimple propoſition d'un objet peut étre un ſcandale. En effet il y a des gens diſpoſés de telle maniere qu'il ne faut que leur propoſer un objet, non ſeulement pour les porter à le fuir, ou à le rechercher, mais encore pour les y porter fortement & efficacement. Ce fut en cela que conſiſta le ſcandale que Balaam conſeilla à Balak de mettre devant les enfans d'Iſrael par la proſtitution de Baalpeor. V. Nomb. XXXI. 16. & Apoc. II. 14. Ce fut encore de cette maniere que Berſabée fit pecher David.

En troiſiéme lieu il faut remarquer qu'on

peut se conduire fort diversement à l'égard des pechés du prochain. Je parle des pechés à faire, car c'est de ceux la seuls qu'il s'agit.

I. On peut s'y opposer, faisant ses efforts pour empécher le prochain de les commettre, soit en l'en dissuadant, ou autrement. C'est ce que la charité exige de nous, & il y a des devoirs qui ne consistent qu'en cela seul, par exemple la correction fraternelle. Ceci est opposé directement au scandale.

II. On peut laisser faire le prochain qui paroit prét à commettre une méchante action. On peut s'abstenir également, soit de l'en empécher, soit de l'y pousser. Ce procedé est directement contraire à la charité. Il l'est méme quelquefois à la justice, comme on l'a fait voir dans le traité de la Restitution. Mais quelque criminel que ceci soit ce n'est pas un scandale, & qui que ce soit ne fait consister ce peché en cela.

III. On peut faire quelque chose de plus. On peut lever les obstacles qui empéchoient le pecheur de faire ce qu'il avoit dans l'esprit, comme lors qu'un domestique ouvre la porte à un voleur, ou à un adultere, qui veut entrer dans une maison avec de mauvais desseins. Cette action est encore plus criminelle, & plus contraire à la charité que la precedente, au moins lors qu'on fait ce qu'on fait. Mais j'ai quelque péne à croire que ce soit un veritable scandale. Je ne me souviens pas au moins d'avoir leu d'Auteur qui donnât ce nom à cette action.

IV.

IV. On peut aider le pecheur à commettre le peché qu'il a resolu. On peut lui en faciliter l'execution, & lui en donner les moyens, comme lors qu'un valet donne une échelle à un voleur, ou à un adultere, pour entrer dans la maison de son maître. Je ne me souviens pas d'avoir remarqué que l'Ecriture donne le nom de scandale à cette action. Cependant j'ai de la péne à croire que ce n'en soit un. On en verra les raisons dans l'un des chapitres suivans.

V. On peut proposer à des personnes disposées d'une certaine maniere des objets propres à les émouvoir, & leur inspirer des sentimens criminels. C'est ce qu'on peut faire en quatre manieres. I. Par des actions d'ailleurs criminelles, comme lors qu'on fait un outrage à un homme emporté. II. Par des actions indifferentes, mais faites indiscretement, & mal à propos. C'est le scandale dont S. Paul parle en tant d'endroits. III. Par des actions indifferentes faites innocemment, comme lors qu'on fait des choses dont on a lieu de croire que personne ne sera choqué. IV. Par des actions bonnes & louables, comme lors que les fidelles de Jerusalem se scandaliserent de ce que S.t Pierre étoit allé chés Corneille pour le baptizer.

VI. On peut induire & pousser le prochain à commettre quelque peché, employant à ce detestable dessein des raisons, des exhortations, des prieres, des reproches, des railleries, des promesses, des menaces, des coups, & d'autres choses semblables.

Le peché de scandale consiste principalement dans ces deux dernieres actions, & l'Ecriture leur donne ordinairement ce nom. Mais ce qu'il y a de plus important c'est de voir s'il y a tousjours du mal à donner de ces sortes de scandales. C'est ce qu'on va rechercher dans les chapitres suivans.

CHAPITRE VI.

Si le scandale actif est tousjours un peché.

IL est certain en premier lieu que donner du scandale est d'ordinaire un tres grand peché. Il le faut bien, puis que Jesus Christ dit dans l'Evangile, *Malheur à celui par qui le scandale arrive. Il lui vaudroit mieux qu'on lui attachât au col une meule d'âne, & qu'on le jettât dans la mer.* Matt. XVIII.

Mais aussi d'un autre côté il est certain qu'il y a tel scandale actif qui est tres innocent. Il le faut bien, puis que Jesus Christ lui méme en a donné plusieurs en sa vie. Combien de fois les Scribes & les Phariziens ont ils été choqués, soit de ce qu'il mangeoit avec les peagers, & les gens de mauvaise vie, soit de ce qu'il gueriſſoit les malades le jour du Sabbat? S. Paul méme ne dit il pas que ce grand Sauveur crucifié est un scandale perpetuel aux Juifs? De là vient ce que Jesus Christ lui méme disoit aux Disciples de S. Jean Baptiste, *Bienheureux est celui qui ne sera pas scandalisé en moi.*

Le

Le scandale actif est donc quelquefois criminel, & quelquefois innocent. Ainsi toute la difficulté se reduit à savoir quand c'est qu'il a l'une ou l'autre de ces qualités. Tout depend principalement de deux choses, de l'intention avec laquelle on fait l'action qui donne du scandale, & de la conoissance qu'on a, ou qu'on n'a pas, de l'effet que cette action peut produire. C'est ce qui fait cinq divers ordres d'actions scandaleuses.

I. Quelquefois on induit le prochain à pecher, sans savoir qu'on l'induise, ni à pecher, ni à quoi que ce soit, comme lors qu'on fait une action qu'on croit que personne ne verra, ou ne remarquera, mais qui étant veuë & remarquée porte quelqu'un à pecher.

II. Quelquefois on sait bien qu'on induit le prochain à quelque chose, mais on ne sait pas que l'action à laquelle on l'induit soit un peché. C'est ce qui arrive à ceux qui pressent les autres d'embrasser de fausses Religions.

III. Quelquefois on sait que ce qu'on va faire induira le prochain à pecher, & on ne laisse pas de le faire, parce qu'on juge que ce qu'on fait est necessaire, & qu'on ne peut l'omettre sans offenser Dieu. C'est ce qui arrive souvent aux Predicateurs. Ils disent de certaines choses dont ils savent bien que quelques uns de leurs Auditeurs seront choqués. Mais comme ils les jugent necessaires, ils ne laissent pas de les dire.

IV. Quelquefois on sait que ce qu'on va faire induira le prochain à pecher, & on ne

laisse pas de le faire, parce qu'on espere que ce peché du prochain donnera quelque plaisir, ou quelque profit temporel à celui qui le porte à le commettre, comme lors qu'on donne de l'argent à un assassin afin qu'il tuë un ennemi, ou à une femme afin qu'elle se prostitue.

V. Quelquefois on induit le prochain à de certaines actions, qu'on sait être des pechés, & on les y induit par cette seule raison qu'on veut qu'ils pechent & qu'ils mettent de nouveaux obstacles à leur salut.

Quelques Casuistes de la communion Romaine ne font consister le scandale que dans l'action de ceux qui ont la derniere de ces intentions. Mais rien ne me paroit plus absurde que cette pensée. Si elle avoit lieu le scandale seroit un peché dont on ne pourroit convaincre personne, car le moyen de convaincre les plus scandaleux qu'ils ont peché avec une telle intention? Qu'y auroit-il d'ailleurs de plus rare que le scandale? Car ne faut il pas porter la malignité à son comble pour induire les autres à pecher dans le seul dessein de les faire pecher? Qu'est ce que les Demons sont capables de faire de pis? Et si cela étoit comment Jesus Christ auroit il peu dire qu'il est necessaire qu'il arrive des scandales? Qu'on prenne le mot de *necessaire* au sens qu'on voudra. On ne trouvera point de necessité qu'on puisse attribuer à de tels excés, qui ne sont, ni utiles, ni inevitables. D'ailleurs quand Jesus Christ disoit à S. Pierre, *Tu m'es en scandale*, lui attribuoit il cette effroyable intention?

tion? S. Paul de même l'attribue-t-il à pas un de ceux qu'il accuse de scandaliser leurs freres en mangeant indiscretement devant eux des viandes dont la loi de Moïse defendoit l'usage?

Il faut donc tenir pour constant qu'on peut donner du scandale en quelle que ce soit des cinq manieres que j'ai indiquées. Mais il est vrai aussi que ces cinq manieres ne sont pas également criminelles. Les deux dernieres le sont tousjours, & en toute sorte de cas. Les trois premieres le sont quelquefois, mais quelquefois aussi ne le sont point.

La troisiéme est criminelle lors qu'on se trompe dans le jugement qu'on fait touchant la necessité de ce qu'on fait, & que l'erreur où l'on tombe de cette maniere est une erreur qu'on a peu eviter. Elle est innocente, d'un côté lors que ce qu'on fait étoit veritablement necessaire, & de l'autre lors que ne l'étant pas l'erreur qui le fait prendre pour tel est une erreur inevitable & involontaire.

Il faut dire la même chose de l'erreur qui accompagne les deux premieres especes de scandale. Si cette erreur est inevitable & involontaire, elle excuse, mais si on a peu l'eviter, elle ne fait pas le même effet.

CHAPITRE VII.

Diverſes manieres auxquelles on peut induire le prochain à des actions qu'on ſait être criminelles.

TOut cela eſt aſſés clair, & il n'y a rien à ajoûter, au moins à l'égard de la premiere, de la ſeconde, & de la cinquiéme de ces cinq manieres de ſcandaliſer le prochain. Mais il y a quelques réflexions à faire ſur la troiſiéme, & ſur tout ſur la quatriéme, par laquelle auſſi je vai commencer.

Je l'ai faite conſiſter à ſavoir que ce qu'on va faire induira le prochain à pecher, & à ne pas laiſſer de le faire, parce qu'on eſpere de retirer quelque avantage, quelque utilité, ou quelque plaiſir, ſoit du peché que le prochain commettra, ſoit de l'action par laquelle on le porte à le commettre.

Ceci eſt deteſtable, & ce n'eſt pas ſans raiſon que le Fils de Dieu s'explique ſi fortement là deſſus dans les paroles que j'ai déja rapportées, declarant qu'il ſeroit plus avantageux d'être jetté dans la mer avec une meule attachée au col, que de ſcandaliſer le plus petit de ceux qui croient en lui. Ce qu'il en dit n'eſt nullement outré & exceſſif. L'atrocité de ce peché eſt extreme. Il eſt directement oppoſé à la charité. La charité nous oblige à faire

tou-

toute sorte de biens à nôtre prochain, & ce peché lui fait, non seulement du mal, mais le plus grand & le plus terrible de tous les maux, n'y en ayant point d'égal à celui d'offenser Dieu, & de violer sa loi.

On regarde comme un grand peché l'action de ceux qui ôtent le bien à leurs freres, & on a raison d'en faire ce jugement. Il n'en faut pas davantage pour nous fermer la porte du ciel, suivant ce que dit S. Paul, *Ne savés vous pas que les injustes n'entreront point dans le royaume de Dieu?* On regarde la calomnie comme un peché encore plus grand que l'injustice, & on a raison, parce qu'en effet la reputation est plus precieuse que les richesses. On regarde l'homicide comme un peché encore plus grand que les precedens, & on est fondé à en faire ce jugement, parce qu'en effet l'homicide ravit la vie, le plus excellent & le plus precieux des biens temporels. C'est pourquoi l'Ecriture dit que le sang innocent injustement répandu crie, & demande vengeance à Dieu.

Mais si cela est quel sera donc le peché de ceux qui donnent à leurs freres cette sorte de scandale dont nous parlons? Ils ne leur ôtent pas les biens, la reputation, ou la vie, mais le salut. Ils ne tuent pas leur corps, mais leur ame. Ils leur donnent dans le moment même la mort spirituelle. Ils les assujettissent à la necessité de souffrir un jour l'éternelle. Ils les soûmettent à tous les effets de la haine & de la vengeance de Dieu. En un mot ils leur font tous les maux possibles, & les jettent dans

dans un abîme, d'où peut être ils ne se tireront jamais.

Qu'est ce que le Demon peut faire de pis? Quelle autre occupation a-t-il? A quoi s'applique-t-il qu'à nous jetter dans le crime, & qu'à nous porter à violer les loix de nôtre grand Dieu? N'est ce pas ce detestable métier qui fait que l'Ecriture lui donne les noms d'adversaire, de tentateur, & de seducteur? Ceux dont nous parlons l'imitent. Ils sont ses Disciples, ses organes, & ses emissaires. C'est pourquoi aussi S. Paul nous dit qu'il agit en eux avec efficace.

Ce peché pourtant n'est que trop commun. On le commet chaque jour, & il y a même plusieurs manieres particulieres auxquelles on le commet. Les principales sont les cinq suivantes. La premiere c'est de faire des actions, ou de proferer des paroles, qui immediatement, & par elles mêmes, excitent des mouvemens criminels dans l'ame des autres. La seconde c'est de tâcher de porter les autres par des raisons, ou autrement, à faire des actions mauvaises. La troisiéme de leur donner de mauvais exemples. La quatriéme de les aider pour executer les mauvais desseins qu'ils ont déja formés, & de leur en donner le moyen. La cinquiéme de faire indiscretement devant eux des actions indifferentes de leur nature, mais propres à les porter à pecher.

Il est bon de faire des reflexions particulieres sur chacune de ces cinq manieres auxquelles on peut donner cette espece de scandale. Ce sera le moyen de savoir plus distinctement

ce

ce qu'elles ont de contraire à la volonté de Dieu. J'y vai travailler dans les chapitres suivans.

CHAPITRE VIII.

Du scandale qu'on donne en excitant les passions.

DEs cinq manieres que j'ai indiquées dans le chapitre precedent la premiere est celle qui produit son effet le plus immediatement, le plus promptement, & peut être avec le plus d'efficace & de certitude. En effet on est d'ordinaire disposé de telle façon qu'il ne faut qu'une certaine action du prochain pour faire naître dans l'ame quelque mouvement criminel. Par consequent faire cette action c'est produire ce mouvement.

C'est ce que font en premier lieu ceux qui outragent leurs freres, soit par des paroles, soit par des actions. Qui est celui en effet qui ne sait quel fond de vertu, & quelle plenitude de charité & d'humilité il faut avoir, pour recevoir quelque outrage sans en être émeu, & sans en avoir aucun ressentiment contre celui par qui on se voit traité de la sorte? Et qui ne sait en même temps combien cette plenitude d'humilité & de charité est, je ne dirai pas rare, mais extraordinaire, dans un siecle aussi corrompu que celui ci? Par consequent

quent on ne peut douter, & on ne doute pas en effet, qu'outrageant quelqu'un on ne lui inspire du ressentiment, & on ne le dispose d'une maniere qui n'est que trop efficace, à faire succeder à ce ressentiment, & à tous les transports qui l'accompagnent, une haine permanente, c'est à dire la disposition du monde la plus opposée à la charité, & la marque la plus certaine, & la plus sensible de la mort de l'ame.

Je ne demanderois que ceci seul, considéré avec un peu d'application, pour couvrir de confusion tous ceux qui s'imaginant d'ailleurs d'avoir quelque pieté sont en effet assés impies pour outrager leurs prochains, sur tout pour le faire de dessein premedité, & aprés avoir eu le temps de refléchir sur ce qu'ils vont faire. Car enfin que peut on imaginer de plus insensé qu'une telle erreur? Ne pas douter qu'on ne soit Chrétien dans le temps qu'on met si indignement sous les piés les regles les plus saintes du Christianisme, se flatter de l'esperance de l'impunité dans le moment méme qu'on fait un outrage si sanglant à Dieu, s'imaginer d'étre l'enfant de Dieu, l'heritier du ciel, le vaisseau de la grace sanctifiante & regenerante, & en méme temps assassiner, non le corps, mais l'ame de son prochain, transpercer cette ame d'un trait mille fois plus rapide, & plus penetrant que ceux qui tuent le corps, en former le dessein par avance, & l'executer quelque temps aprés, joindre, dis-je, toutes ces choses ensemble, n'est ce pas associer le feu avec l'eau, & di-

gerer

gerer les contraditions les plus immediates?

Je mets en ce méme rang ces faiſeurs de rapports vrais ou faux, ces ſemeurs de diſcorde & de diviſion, qui ſous pretexte d'avertir ceux dont ils font ſemblant d'étre les amis de ce qu'il leur importe de ſavoir, leur inſpirent les haines les plus violentes contre leurs freres, & les portent par là à tous les excés qui ont accoûtumé d'en étre les ſuites. Ce ſont là ces langues malignes, qui ſelon l'expreſſion d'un Prophete ont un venin plus pernicieux que celui des viperes & des aſpics. Ce ſont des flambeaux de diſcorde & de diviſion, qui ſelon la penſée d'un Apôtre mettent tout le monde en feu, & s'expoſent à un danger comme inevitable de brûler un jour eux mémes du feu de l'enfer.

En troiſiéme lieu je mets dans ce rang, non ſeulement les flatteurs, mais en general les donneurs d'éloges, quelque ſinceres, & quelque juſtes qu'ils puiſſent étre. Il n'y a point de venin plus mortel que celui ci. Car qui peut douter de deux choſes? L'une que l'orgueil eſt l'un de nos plus criminels defauts, l'un de ceux que Dieu deteſte le plus, & qui mettent les plus puiſſans obſtacles à nôtre ſalut: L'autre que rien n'eſt plus propre, je ne dirai pas à faire commettre ce peché, mais à le porter au dernier excés, que les louanges? Les cenſures, les reproches, les invectives, les ſatyres, ne ſont pas capables de nous en guerir. Que feront donc les louanges? Et que croirons nous de nous mémes lors qu'on nous dira que toute la terre nous admire, ſi nous

ne

ne pouvons nous empêcher de croire que nous valons beaucoup lors même qu'on nous assure que toute la terre se moque de nous? Ainsi les empoisonneurs, que tout le monde deteste avec tant de raison & de fondement, sont de tres petits pecheurs au prix de ces loueurs declarés, de ces lâches flatteurs, de ces donneurs d'encens, qui empoisonnent, non le corps, mais l'ame, & y répandent un venin si pernicieux.

Les paroles libres, particulierement celles qui marquent quelque impureté, font encore le même effet. Elles font naître des idées, & excitent des mouvemens, qui n'ont rien que de criminel. Elles détruisent peu à peu l'horreur qu'une bonne education, & l'ouie, & la lecture de la parole de Dieu, avoient donnée pour le crime, & font qu'on le regarde comme beaucoup moins affreux qu'il n'est, aprés quoi on se porte avec moins de repugnance à le commettre.

La maniere immodeste, & peu Chrétienne, en laquelle quantité de femmes s'habillent, sur tout la liberté qu'elles se donnent de découvrir leur gorge, est encore un scandale de ce même ordre. Car enfin il est comme inévitable qu'elles n'inspirent par là des desirs criminels à des hommes impurs, qui n'ont d'eux mêmes que trop de pente au peché, & que la moindre chose y porte efficacement.

CHA-

CHAPITRE IX.

Du scandale qu'on donne en persuadant de pecher.

LA seconde maniere de commettre ce grand peché consiste à tâcher d'inspirer aux autres le dessein & la resolution de faire des actions mauvaises. C'est ce qu'on peut faire en plusieurs façons, en commandant ces sortes d'actions à ceux sur qui on a quelque autorité & quelque pouvoir, en les conseillant aux autres, en les priant de les faire, en leur allegant des raisons pour les y porter, en y ajoûtant des promesses, des offres, des presens, des menaces, des coups, des reproches, des railleries piquantes, & d'autres choses propres à faire impression sur l'esprit, & à determiner la volonté.

Ce peché est horrible. En effet on n'y tombe jamais qu'on n'en commette deux tres differens. On se rend en premier lieu coupable du peché que commettra celui qu'on porte à le commettre. Car c'est une verité constante, & dont personne ne disconvient, que toute action est aussi bien inputée à celui qui la fait faire, qu'à celui qui la fait, suivant la regle du droit, *Celui qui fait par un autre est censé faire par soi méme.* En deuxiéme lieu on peche contre la charité qu'on doit au prochain, le

le portant efficacement à offenser Dieu, & tuant par là spirituellement son ame, ce qui n'est pas un moindre excés que le precedent.

Ainsi par exemple un homme qui donne de l'argent à un autre pour l'obliger à faire un faux serment, se rend coupable de deux pechés, du faux serment, que Dieu lui impute comme s'il l'avoit fait lui méme, & du mal qu'il fait à celui qu'il porte à commettre ce grand peché.

Je dis la méme chose de ceux qui excitent les autres à boire, ou à manger avec excés. En effet boire & manger avec excés est un grand peché, & on n'en peut douter si l'on considere que selon S. Paul ceux qui le commettent n'entreront point dans le royaume de Dieu. Par consequent presser les autres de le commettre c'est premierement se rendre responsable du peché que commettront ceux qui auront cette complaisance pour eux. C'est d'ailleurs leur faire un tort irreparable, puis que c'est leur fermer la porte du ciel.

Quelquefois méme on commet par là trois divers pechés. C'est ce qui arrive toutes les fois qu'un homme seduit une fille, ou une femme mariée. Il se rend alors coupable du peché d'adultere, ou d'impureté qu'il commet lui méme, du peché de méme ordre, que celle qu'il seduit commet avec lui, & du tort qu'il lui fait en le lui faisant commettre.

Qu'on ne me dise pas qu'en induisant les autres à pecher on ne les y contraint pas, & que

que ceux qui se rendent à ces inductions s'y rendent volontairement. Car outre que si cette raison étoit bonne elle justifieroit même le Demon, qui peut bien nous tenter, mais qui ne sauroit nous contraindre, outre cela, dis-je, qui ne voit que cette consideration, bien loin d'extenuer la faute de ceux qui scandalisent de cette maniere les autres, l'aggrave? S'ils contraignoient ceux qu'ils induisent à pecher, ils ne leur feroient pas à beaucoup prés le mal qu'ils leur font, ou pour mieux dire ils ne leur en feroient presque point. Ils n'empécheroient pas que leur ame ne demeurât tousjours pure & innocente, qui est ce qu'il y a de plus important, au lieu que de la maniere qu'ils s'y prennent, ils debauchent la volonté, & portent le crime jusques dans le fond de l'ame, c'est à dire qu'ils font le plus grand mal qu'il soit possible de faire.

Tout cela fait voir la grandeur & l'atrocité de ce crime. Mais quoi qu'il soit tousjours grand, il ne l'est pas tousjours également. Plusieurs choses y mettent de la difference. En effet on comprend sans péne que plus le peché, auquel on porte les autres est grand, plus celui qu'on commet en les y portant est épouvantable. Plus il y a de personnes qu'on porte à pecher, plus il y a de mal à les y porter. Plus l'action par laquelle on les y porte est efficace, plus elle est criminelle. Les moyens dont on se sert pour les y porter peuvent encore étre plus ou moins mauvais. Les motifs qui determinent à faire ce qui peut produire ce fâcheux effet font aussi hausser

&

& baiſſer la grandeur du crime qu'on commet par là. Car plus ces motifs ſont legers, plus le peché qu'ils font commettre eſt horrible.

Il ſe preſenteroit ici beaucoup de queſtions à examiner, mais comme je les ai éclaircies ailleurs, les unes dans mon traité de la Reſtitution, liv. II. & les autres ſur la fin du premier livre de la Conſcience, je ne m'y arrêterai pas preſentement.

CHAPITRE X.

Du ſcandale qu'on donne par des pechés publics.

LEs pechés publics & éclatans ſont à peu prés le méme effet que les ſollicitations & les inductions. Il eſt vrai qu'ils ſont oppoſés un peu moins directement à la charité. L'intention de ceux qui induiſent formellement à pecher eſt que ceux qu'ils y induiſent pechent, ou du moins qu'ils faſſent ce qu'on ne peut faire ſans pecher. Mais ceux dont je parle ne ſe mettent pas en peine de ce que les autres feront, ou ne feront pas. Ils ne cherchent qu'à ſatisfaire leurs paſſions brutales. Par conſequent s'ils nuiſent aux autres, ce n'eſt pas de deſſein premedité, comme les precedens. C'eſt uniquement parce que ce qu'ils font produit naturellement cet effet.

Mais

Mais quoi qu'ils n'aillent pas auſſi directement contre l'eſprit & les maximes de la charité que les precedens, ils ne laiſſent pas de les violer. Ils font tousjours du mal au prochain, & ce mal qu'ils lui font eſt un mal terrible, puis que c'eſt un mal ſpirituel. En effet en pechant publiquement ils donnent un mauvais exemple, & chacun ſait le pouvoir que les mauvais exemples ont pour nous porter à les imiter. Perſonne n'ignore la pente que nous avons tous à faire ce que nous voyons que les autres font. Perſonne n'ignore que ce ne ſoit là une de nos plus fortes & plus naturelles inclinations.

D'ailleurs lors que des perſonnes qui font profeſſion de la veritable Religion ſe conduiſent mal, les eſprits foibles & peu éclairés, c'eſt à dire la pluſpart des gens, en tirent l'une ou l'autre de ces conſequences, ou que la Religion que ces gens la ſuivent ne doit pas étre la veritable, puis qu'elle n'a pas le pouvoir de regler leurs mœurs, ou qu'ils ne ſont pas bien perſuadés de la verité de cette Religion, dont ils n'obſervent pas les preceptes. Et quelle que ce ſoit de ces deux conſequences qu'on en tire n'eſt on pas porté par là à l'incredulité?

N'eſt ce pas faire un tres grand mal, & par conſequent violer les regles de la charité, que de faire naître de tels doutes, & de produire de tels effets dans l'eſprit des autres? N'importe qu'on n'ait pas deſſein de les produire. N'eſt ce pas aſſés qu'on faſſe volontairement ce qui les produit? Un homme qui jetteroit

ſans deſſein une groſſe pierre, ou un autre corps peſant & ſolide par la fenétre, ſans regarder s'il y a quelqu'un au deſſous, & qui écraſeroit de cette maniere un miſerable qui s'y trouveroit, ne ſeroit il pas veritablement homicide, & y a-t-il un tribunal au monde qui ne l'en punît? Pourquoi donc le prejudice ſpirituel que ceux dont je parle font à leurs prochains ne devroit il pas leur étre imputé?

Mais il y a une autre conſideration, qui aggrave bien plus fortement le peché de ces miſerables. C'eſt que pechant ainſi publiquement il paroit qu'ils ont perdu toute honte, & qu'ainſi ils portent le crime au dernier excés. Lors qu'on ſe cache en faiſant le mal, on fait voir par là qu'on le fait en quelque façon à regret, & que la violence de la paſſion triomphe des lumieres de l'eſprit, & des oppoſitions de la conſcience. Par conſequent il paroit par là qu'il reſte encore dans l'ame quelque eſtime pour la pieté, & quelque deſir, foible & impuiſſant, je l'avouë, mais en quelque ſorte ſincere, d'en ſuivre les loix. Mais lors qu'on peche publiquement on fait voir qu'on peche ſans remords & ſans repugnance. On fait voir que l'ame eſt abſolûment aſſujettie à la tyrannie du peché, & qu'il ne reſte plus rien, ni dans l'eſprit, ni dans le cœur, qui donne à la vertu le moyen de s'y rétablir, ce qui fait voir que la depravation eſt extreme.

C'eſt par là peut étre qu'on pourroit decider la queſtion qu'on fait ordinairement. On demande lequel eſt le plus abominable, du

ſcan-

scandaleux de cet ordre, ou de l'hypocrite. Je n'aime pas à faire la comparaison des pechés. Il n'y a peut être rien où il soit plus facile de se tromper, parce qu'en effet pour bien juger de la grandeur respective des pechés, il faudroit savoir tout ce qui les aggrave, & les extenuë, & pouvoir marquer le degré precis de legereté & d'atrocité que chacune de ces choses peut y ajoûter, ce qui me paroit si difficile, que je ne sai s'il y a personne qui soit en état de le faire.

Je croi neantmoins qu'on peut dire sans risquer beaucoup, que dans les pechés scandaleux il y a quelque chose de bien plus affreux que tout ce qu'on remarque dans l'hypocrisie. L'hypocrite est sans difficulté bien impie, s'il s'imagine de tromper Dieu, & bien ridicule si ne se flattant pas de cette pensée il se fait une grande affaire de tromper les hommes. Mais le profane est encore plus abominable de défier Dieu tout ouvertement, comme il fait, & de le menager si peu, qu'il ne daigne, ni le servir, ni méme en faire semblant.

L'hypocrisie, dit un bel esprit de nôtre siecle, *est un hommage que le vice rend à la vertu.* On en reconoit par là toute l'excellence. On avouë que c'est quelque chose de grand & de beau, puis que n'en pouvant avoir le corps & la verité on se fait un honneur, & une grande affaire d'en avoir l'apparence & l'exterieur. Mais la profanation est le mépris de cette méme vertu que l'hypocrisie revere. C'est un outrage formel qu'on lui fait. C'est par consequent un peché plus grand que ce-

lui que l'hypocrite commet en se deguisant.

L'hypocrite ne nuit qu'à soi méme. C'est à lui seul qu'il fait tort. Mais le profane en fait à soi & au prochain. Ainsi il y a la méme difference entre ces pechés, qu'entre la peste & les maladies qui ne sont pas contagieuses. Les unes & les autres tuent ceux qui en sont travaillés. Mais la peste a ceci de particulier qu'elle se communique, & répand son venin sur ceux qui en approchent, sans en excepter les plus sains. Le scandale a le méme avantage sur l'hypocrisie. Il fait autant de mal à celui qui le donne, & plus sans comparaison aux autres.

C'est donc là sans doute un tres grand peché. Mais cela n'empéche pas que son atrocité ne soit susceptible de plusieurs degrés, de méme que celle de l'espece dont on a parlé dans le chapitre precedent. Car outre celle qui vient du peché méme qui fait le scandale, il faut conter pour beaucoup, d'un côté l'obligation où celui qui le donne pouvoit étre d'edifier ceux qu'il scandalise, & de l'autre le rang qu'il peut tenir, soit dans l'Eglise, soit dans le monde.

Car pour le premier on comprend sans péne quel est le peché de ceux que leur profession obligeoit à plus d'exactitude & de regularité que les autres, lors qu'au lieu de faire à cet égard ce qu'ils doivent ils font le contraire. Peut on par exemple detester assés la conduite d'un Pasteur, qui détruit par ses actions tout ce qu'il peut edifier par ses paroles, & qui fait voir avec la derniere evidence qu'il n'est

n'eſt nullement perſuadé de ce qu'il préche, puis qu'il le pratique ſi mal ? *Vous étes le ſel de la terre*, diſoit par rapport à ceci le Sauveur du monde aux Apôtres. *Mais ſi le ſel perd ſa ſaveur de quoi le ſalera t-on ? Il n'eſt plus bon qu'à être jetté & foulé aux piés.*

Et pour le ſecond, plus chacun eſt élevé, ſoit dans le monde, ſoit dans l'Egliſe, plus tout ce qu'il fait eſt remarqué, plus il y a de perſonnes qui l'imitent, & qui ſe font un honneur de le ſuivre, & de marcher ſur ſes pas. Qu'un arbriſſeau ſoit renverſé dans une forêt, ſa cheute ne tire point à conſequence. Mais qu'un grand arbre ſoit porté par terre, il abbat un grand nombre d'arbres plus petits Qu'un homme du commun vienne de méme à pecher, preſque perſonne n'y prendra garde. Mais qu'une perſonne diſtinguée par ſa dignité & par ſon rang faſſe la méme choſe, tout le monde le remarquera, & pluſieurs l'imiteront, & pecheront de méme que lui. Ainſi on peut appliquer à cette ſorte de perſonnes ce que le Fils de Dieu diſoit aux Apôtres, *Vous étes la lumiere du monde. La ville aſſiſe ſur une montagne ne peut étre cachée.*

CHAPITRE XI.

Du scandale que donnent ceux qui aident les autres à faire des actions mauvaises.

LA quatriéme maniere de donner cette espece de scandale consiste à donner à ceux qui sont déja disposés à commettre quelque peché le moyen d'executer leur dessein, à les y aider, & par consequent à y cooperer.

En effet on ne peut nier en premier lieu que ceci ne soit quelque chose de bien criminel. Je l'ai prouvé dans mon traité de la Restitution, & d'ailleurs il y a sur ce sujet diverses decisions formelles dans l'Ecriture. Que peut on imaginer par exemple de plus precis que ce que S. Paul disoit au Romains sur le sujet des Gentils, que bien que ces miserables aient conu le droit de Dieu, qui porte que ceux qui commettent les crimes dont il a parlé sont dignes de mort, ils ne les ont pas seulement commis, mais encore ont favorisé ceux qui les commettent Rom. I. 32.

Le mot Grec que S. Paul emploie dans l'original signifie consentir, cooperer, aider, appuyer, & favoriser, & il n'y a aucun de ces sens qui ne prouve ce que je soûtiens. En effet cet Apôtre fait un grand crime de ceci aux Payens, & par consequent il suppose que ceci doit être opposé à la loi naturelle, puis que

que s'il n'étoit condamné que par quelque loi positive il ne blâmeroit pas les Payens de l'avoir fait.

Dans ce même dessein il dit à Thimothée, *Ne communique point aux pechés d'autrui. Garde toi pur toi même*, faisant voir par là qu'on doit se garder de prendre aucune part aux crimes des autres.

De là vient que les loix de tous les peuples punissent comme complices d'une action tous ceux qui y ont contribué volontairement, de quelque maniere qu'ils l'aient fait. Ce n'est pas tout. Il y a tel peché qu'on punit plus severement en ceux qui le facilitent, qu'en ceux qui le commettent. En effet le peché d'impureté est toleré en bien des endroits, & n'est nulle part noté d'infamie. Cependant le métier de ceux qui le facilitent, & qui donnent le moyen & les occasions de le commettre, est non seulement honteux, mais infame par tout, & les loix des peuples un peu policés le punissent severement.

Mais il n'est pas seulement certain que ce procedé est criminel. Il est certain en particulier qu'il est contraire à la charité. La charité, comme on l'a déja remarqué, nous obige à faire tous nos efforts pour empêcher nôtre prochain de pecher & d'offenser Dieu. Comment donc permettroit elle, je ne dirai pas de le laisser faire, mais de lui en donner positivement le moyen, de l'aider, & de l'assister, pour executer le dessein qu'il en a formé?

Enfin cette action est ou tousjours, ou

ou presque tousjours, un veritable scandale. Car premierement il y a des pechés qu'on ne sauroit commettre sans ces secours. Souvent méme ces secours en donnent le dessein, & en inspirent la resolution. On s'en abstiendroit s'il y avoit plus de difficulté qu'on n'en trouve. Enfin ces secours & ces facilités font naître souvent les occasions de faire le mal. Or selon tous les Theologiens c'est scandaliser que de donner simplement l'occasion de commettre quelque peché.

De là je conclus qu'on ne sauroit excuser les Peintres & les sculpteurs, qui font des tableaux ou des statues, qui doivent servir à l'idolatrie, ou qui ayant quelque chose de lascif peuvent inspirer des pensées impures, & exciter des desirs criminels.

On peut excuser tout aussi peu les cochers, les serviteurs & les servantes, qui sachant la vie de leurs maîtres & de leurs maîtresses contribuent directement, ou indirectement à leur donner le moyen d'assouvir leur brutalité. Si ceux ci ne se rendent coupables de ce peché, je ne voi pas qui sont ceux qu'on en peut accuser raisonnablement.

On ne peut pas méme excuser ceux qui louent leurs maisons aux femmes perdues pour y entretenir leur honteux commerce. Ils leur facilitent par là le moyen de faire ce vilain métier, & par consequent ils se rendent en quelque façon responsables de tous leurs excés. C'est pourquoi les loix civiles ont condamné si fortement cette action. Voici ce que dit l'Authentique *de Lenonibus. Si quelqu'un souffre dans*

dans sa maison une personne qui prostituë l'honneur des filles, & l'ayant conuë pour telle, il ne l'en chasse pas, qu'il soit condamné à l'amende de cent livres d'or, & qu'outre cela il perde sa maison.

Il faut mettre en ce méme rang I. tous ceux qui vendent, ou qui composent les fards. II. Ceux qui vendent, & qui distribuent les poisons. III. Ceux qui vendent, ou prétent des armes à ceux qu'ils ont lieu de croire qui s'en serviront à quelque mauvais usage. IV. Les Cabaretiers, Traiteurs, teneurs de berlan, & autres, qui ne cherchent qu'à profiter des excés que les débauchés commettent chés eux. On peut dire de tous ces gens la, ce que le Prophete disoit de quelques autres, qu'ils se nourrissent, & s'engraissent des pechés du peuple.

CHAPITRE XII.

Du scandale qu'on donne en faisant des actions, qui dans l'usage du monde, & selon les apparences, sont criminelles.

LA cinquiéme maniere de scandaliser de cette façon le prochain, c'est de faire en sa presence de certaines actions indifferentes de leur nature, mais dont il prendra l'occasion de tomber dans quelque peché. Cette espece de scandale n'est proprement autre chose qu'un abus criminel qu'on fait de la liberté que Dieu nous avoit laissée, ou de celle que son saint Fils nous avoit aquise au prix de son sang.

Dieu étant le maître absolu de nos personnes & de nos actions, il pouvoit nous commander ou nous defendre absolûment & sans exception tout ce que nous sommes capables de faire, en sorte qu'il n'y eût point eu d'action qui ne fût bonne ou mauvaise en son genre. Mais il a eu la bonté de ne le pas faire. Il ne nous a commandé qu'un certain nombre d'actions, & ne nous en a defendu que quelques autres, en laissant la plupart dans leur indifference naturelle. Son Fils nous a affranchis du joug de la loi dont Moïse avoit chargé le peuple des Juifs, auquel nous avons succedé, & sur le tronc duquel nous avons été

été entés. Ainsi il y a un grand nombre d'actions qui nous sont permises, & qu'il depend de nous de faire, ou de ne pas faire.

Mais est il juste de se servir de cette concession de Dieu à tendre des pieges à nôtre prochain, & à traverser son salut? Est il juste de faire servir cette liberté que Jesus Christ nous a aquise par l'effusion de son precieux sang, à perdre ceux pour le salut desquels il l'a répandu? C'est là pourtant ce qu'on fait toutes les fois qu'on donne de cette sorte de scandales. On fait des choses permises à la verité, mais qui jettent le prochain dans le peché, & mettent des obstacles à son salut.

C'est de cette espece de scandale qu'il faut entendre presque tout ce que St Paul a dit tant sur la fin de son Epitre aux Romains, qu'en divers endroits de sa premiere aux Corinthiens, où il fait voir que nonobstant la liberté spirituelle, dont nous sommes redevables à Jesus Christ, nous ne devons pas laisser de nous abstenir de cent choses permises en elles mémes, lors qu'elles peuvent scandaliser nos prochains.

On peut cependant donner cette espece particuliere de scandale en plusieurs manieres. La premiere consiste à faire devant les autres de certaines actions tres innocentes de leur nature, mais qui sont devenues mauvaises par l'institution, ayant été établies pour servir de signes des actions internes que Dieu a defendues. Sur ce fondement les autres qui nous voient faire ces actions externes, ont lieu de se persuader que nous les faisons dans l'inten-

tion à laquelle l'usage commun les destine, ce qui ne peut produire que de tres fâcheux effets.

Par exemple jetter quelques grains d'encens dans le feu, est de soi une action fort indifferente, & un homme qui la feroit dans le seul dessein de chasser quelque mauvaise odeur qui l'incommode ne pecheroit point. Mais dans l'usage des Payens c'étoit une partie du culte de leurs fausses divinités, & ils n'exigeoient que cela seul pendant la persecution, laissant en repos ceux qui avoient la foiblesse & la lâcheté de le faire. C'étoit en effet abjurer exterieurement le Christianisme que de faire cette seule action, & tant les Payens que les Chrétiens regardoient comme des Apostats ceux qui la faisoient.

Prendre le Turban en Turquie, s'habiller en France, ou en Espagne comme les Moines, porter un chappelet à la main, & faire quelques autres actions semblables, feroit aussi abjurer, ou la Religion Chrétienne, ou la Reformée: Et il ne serviroit de rien de dire qu'on ne le fait pas dans cette intention, mais seulement pour eviter la persecution, ou pour quelque autre raison de méme nature. Tout cela n'empécheroit pas qu'on ne commît le peché dont nous parlons, parce qu'en effet les autres ne voient pas nos sentimens interieurs, & ne se conduisent dans leurs jugemens que par nos actions exterieures. Ainsi ces actions exterieures étant dans l'usage commun des signes d'une chose méchante en soi, il est clair qu'en les faisant nous donnons le méme scan-

da-

dale que si nous les faisions avec les mémes intentions qu'on nous attribue.

C'est sur ce fondement que S. Paul raisonne en divers endroits de sa premiere Epître aux Corinthiens. *Si quelqu'un*, dit il, *te voit, toi qui as connoissance, être à table au temple des idoles, la conscience de celui qui est foible ne sera-t-elle pas induite à manger des choses sacrifiées à l'idole? Et ainsi ton frere, qui est foible, & pour lequel Jesus Christ est mort, perira par ta connoissance. Or quand vous pechés ainsi contre vos freres, & n'avrés leur conscience qui est debile, vous pechés contre Jesus Christ.* I. Cor. VIII. 11. 12.

De méme au chapitre X. *Si quelqu'un des infidelles vous invite, & que vous y veuilliés aller, mangés de tout ce qui est mis devant vous, sans vous en enquerir pour la conscience. Mais si quelqu'un vous dit, Cela est sacrifié aux idoles, n'en mangés point à cause de celui qui vous en a avertis, & à cause de la conscience. Or je dis la conscience, non la tienne, mais celle de l'autre, car pourquoi ma liberté est elle jugée par la conscience d'autrui? Et si par grace j'en puis être participant, pourquoi suis-je blâmé en ce de quoi je rends graces? Soyés tels que vous ne donniés aucun achoppement, ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Eglise de Dieu.*

CHA-

CHAPITRE XIII.

Du scandale qu'on donne par des actions, qui étant innocentes paroissent mauvaises.

IL arrive assés souvent que des actions permises & innocentes paroissent mauvaises. Il y en a de celles qui ont tant de conformité & de ressemblance avec de certains pechés, qu'il est malaisé d'appercevoir ce qui les distingue Par exemple j'ai fait voir dans mon traité de la Restitution que dans le cas d'une necessité extreme il est permis de prendre le bien d'autrui. Cependant on ne peut nier que ceci ne ressemble extremement au larcin, & je viens de lire le livre d'un Docteur Allemand qui ne doute pas que ce n'en soit un. La defense la plus juste a aussi fort souvent l'air de la vengeance. Il semble de méme qu'il y ait de la dureté & de la rigueur à soûtenir ses droits avec fermeté. En un mot il y a mille actions semblables, qui bien que permises paroissent fort criminelles.

Il y en a aussi de celles qui le sont ordinairement, & dans la plusparт des cas, mais qui ne le sont pas tousjours. Ainsi la plusparт des gens ne jugeant des choses que sur le pié de ce qu'elles sont à l'ordinaire, il y en a peu qui doutent que celles dont je parle ne soient

mau-

mauvaises, méme dans les cas où elles ne le sont point. Il est rare qu'un homme de bien ait aucun commerce avec des méchans. Il est rare qu'une femme qui a de la vertu reçoive souvent des visites particulieres d'un méme homme, sur tout lors que cet homme n'a pas une trop bonne reputation. Il est rare qu'un homme qui plaide souvent ne soit un chicaneur, & un homme de mauvaise foi. Il est rare qu'un homme qui dit quelque chose à son avantage n'ait de la vanité. Par consequent tous ceux qui font quelqu'une de ces actions, donnent lieu de croire qu'ils ont les defauts qui en sont ordinairement les principes.

Il y a peu d'actions exterieures qu'on ne puisse faire par de differens motifs, les uns innocens, les autres mauvais. Il est d'ailleurs extremement rare qu'on puisse savoir avec certitude quel est le motif qui porte les autres à faire ces sortes d'actions. Mais quoi qu'on n'ait point de certitude on peut avoir des probabilités & des vraisemblances, & ces probabilités & ces vraisemblances suffisent à la plupart pour juger. Par consequent ceux qui faisant par des motifs innocens des actions qui selon toutes les apparences viennent d'une mauvaise intention, donnent lieu aux autres de croire qu'ils les font avec cette mauvaise intention, & par consequent qu'ils pechent.

Mais il n'y a rien où ce que je dis soit plus ordinaire que dans ce qu'on appelle Orthodoxie & Heterodoxie. Il n'y a point de gens dans le monde plus exposés au danger de donner de cette sorte de scandales que les

Theo-

Theologiens. Il est difficile qu'il ne leur échappe de temps en temps quelqu'une de ces propositions, qu'on appelle scandaleuses, & dont on dit qu'elles sonnent mal, & qu'elles blessent les oreilles pieuses. *Malè sonantes, & piarum aurium offensivæ.* Elles seront veritables dans le fond, mais elles paroîtront impies ou heretiques, soit que cela vienne de leur nouveauté, ou de leur obscurité, ou de la hardiesse, de la temerité, ou de la dureté de l'expression; ou sur tout de la conformité qu'elles ont avec quelque heresie, principalement avec celles qui sont les plus décriées, & qui font le plus de ravage dans les temps & dans les lieux où l'on debite ces propositions.

J'avouë que le scandale qu'on prend de ceci est quelquefois un scandale simplement reçu. Mais il faut avouer aussi que c'est fort souvent un scandale donné, & qu'on doit l'imputer à l'imprudence de ceux qui debitent sans necessité ces propositions suspectes. Quoi qu'il en soit on ne sauroit prendre trop de precautions pour ne se pas exposer à un tel danger.

Mais c'est ce qui est commun à toutes ces differentes manieres de scandaliser le prochain, dont je parle dans ce chapitre. En effet il n'y en a aucune qui ne blesse doublement la charité. Premierement en ce qu'elle donne au prochain l'occasion de faire un jugement injuste, faux, & temeraire, & par consequent de commettre un fort grand peché. En deuxiéme lieu en ce que donnant lieu de croire qu'on

qu'on peche, on donne par là le méme scandale, qu'on donneroit si on pechoit veritablement. Car qui peut douter qu'une action qui paroit mauvaise ne scandalise autant qu'une action qui l'est effectivement?

C'est pour ces raisons que S. Paul nous recommande de nous éloigner, non seulement du mal, mais encore de tout ce qui en a l'apparence. *Abstenés vous*, dit il, *de toute apparence de mal.* I. Thess. V. 22. *Toutes choses*, disoit il ailleurs, I. Cor. X. 23. *Toutes choses me sont permises, mais toutes ne sont pas expedientes. Toutes choses me sont permises, mais toutes n'edifient point.* Par ce principe il se gardoit autant qu'il pouvoit de prendre aucune subvention des Eglises qu'il fondoit & qu'il gouvernoit, aimant mieux travailler de ses propres mains que de donner la moindre occasion de penser qu'il agît par un mouvement d'interét. Par ce principe encore il n'imitoit pas l'exemple de S. Pierre, & de quelques autres Apôtres, qui menoient avec eux des femmes sœurs, comme il le dit quelque part.

Il paroit par là combien est frivole la défaite de la plupart des pecheurs, qui lors qu'on leur donne de certains avis pour la reformation de leur vie s'imaginent de se defendre fort solidement en protestant qu'il n'y a aucun mal dans tout ce qu'ils font. Je veux que ce qu'ils disent soit vrai. Peuvent ils nier que ce qu'ils font, s'il n'est pas mauvais, ne le paroisse? Mais s'il paroit tel, peuvent ils douter qu'il ne soit de leur devoir de s'en abste-

nir?

tenir ? Leur eſt il permis de ſcandaliſer leur prochain ? N'ont ils jamais leu ces paroles terribles de Jeſus Chriſt, *Malheur à celui par qui le ſcandale arrive.*

Il paroit encore par là ce qu'on doit penſer de ceux qui s'imaginent de dire un bon mot en diſant qu'ils ſont au deſſus du qu'en dira-t-on. Dire ceci c'eſt dire qu'on ne ſe ſoucie point de ſcandaliſer le prochain, & par conſequent qu'on ne ſe ſoucie point d'obſerver les regles du Chriſtianiſme, puis qu'il n'y a rien que le Chriſtianiſme defende plus formellement ni plus fortement, que de donner du ſcandale à qui que ce ſoit.

CHAPITRE XIV.

Du ſcandale qu'on donne au prochain par des actions qu'il croit criminelles, quoi qu'elles ſoient innocentes.

IL y a encore une autre maniere de ſcandaliſer le prochain par des actions innocentes. C'eſt d'en faire en ſa preſence de celles qu'il croit mauvaiſes & criminelles, quoi que dans le fond elles ſoient tres innocentes. C'eſt là principalement le cas que l'Apôtre traite dans les chapitres XIV. & XV. de ſon Epître aux Romains.

L'occaſion qu'il en eut fut la diſpute qui fit tant de bruit, & produiſit tant d'effets fâcheux

cheux pendant tout le temps de ſon miniſtere. La pluſpart des Juifs convertis s'imaginoient que les Chrétiens étoient indiſpenſablement obligés d'obſerver toutes les ceremonies de l'ancienne loi, & quoi que les Apôtres en general, & S. Paul en particulier peuſſent faire pour les deſabuſer de cette vaine imagination, ils ne peurent jamais en venir à bout. Pluſieurs ne ſe contentoient pas d'obſerver ces ceremonies, mais ils condamnoient ouvertement ceux qui refuſoient de les obſerver. Que faire dans une telle occaſion? Se prevaloir de la liberté que Jeſus Chriſt nous a acquiſe c'étoit choquer effroyablement ces gens la, & leur donner de l'averſion pour la Religion Chrétienne. Pour eviter cet inconvenient S. Paul, & les autres Apôtres, obſervoient eux mémes ces ceremonies, & le premier declare quelque part que bien que le royaume de Dieu ne ſoit, ni viande, ni beuvage, mais juſtice, paix, & joie par le S. Eſprit, il aimeroit mieux ne manger toute ſa vie que des herbes, que de ſe nourrir des viandes dont l'uſage pourroit ſcandaliſer quelque foible.

Il y auroit quelques reflexions à faire, & quelques queſtions à traiter ſur ce ſujet. Mais comme je m'y ſuis aſſés étendu dans le diſcours de la Condeſcendance Chrétienne, qui eſt le V. du I. volume de mes Eſſais, je ne m'y arréterai pas preſentement, & je me contenterai de toucher ici deux queſtions aſſés delicates, qui le preſentent ſur ce ſujet.

Voici la premiere. J'ai fait voir dans l'endroit

droit que j'ai allegué qu'il ne faut pas confondre la crainte qu'on a de scandaliser les foibles, avec l'apprehension qu'on a de choquer les ennemis declarés de la verité. Il est juste de menager les premiers. Mais il ne faut faire aucune difficulté de resister aux seconds. Sur cela on demande ce qu'il faut penser du sentiment de Thomas, qui dit 2. 2. *quæst.* 43. *art.* 7. qu'on ne doit pas regarder comme foibles ceux qu'on a suffisamment avertis de leur erreur, & à qui on a donné le moyen de s'en défaire. Il dit qu'alors le scandale qu'ils prennent change de nature, & qu'au lieu que ce n'étoit d'abord que le scandale des petits, il devient par ce moyen un scandale Pharizaïque.

Ceci me paroit bien dur. Pour suivre seurement & innocemment cette regle il faudroit pouvoir lire dans le cœur des gens, & voir ce qui les empêche de se rendre à la verité qu'on leur propose. Il faudroit être asseuré que leur ignorance est volontaire, qu'elle l'est même plénement & parfaitement, ce qui est d'ordinaire tres incertain. D'ailleurs nous avons l'exemple des Apôtres qui ont suivi de tout autres regles. Qui peut douter en effet que ces saints hommes ne fissent tous leurs efforts pour desabuser ceux de leurs Disciples qui s'amaginoient qu'il étoit absolûment necessaire d'observer la loi ceremonielle? Qui peut douter encore que leur autorité ne donnât un tres grand poids à leurs raisons? Avec tout cela pourtant ils supportoient ceux qui s'opiniâtroient dans ce sentiment,

& se gardoient avec soin de les choquer. Devons nous craindre de faillir si nous suivons un si grand exemple?

Je croi dont qu'on peut, & méme qu'on doit, regarder comme foibles tous ceux qui demeurent dans la communion exterieure de la veritable Eglise, sans s'en separer par le schisme, ou l'apostasie, à moins qu'ils ne fissent voir avec la derniere evidence que ce sont des ennemis declarés de la verité.

La seconde question qui se presente sur ce sujet consiste à savoir à quoi c'est qu'on doit se resoudre plustôt que de scandaliser un infirme. Il n'est pas en effet fort malaisé de comprendre qu'on doit par ce principe s'abstenir de faire une action qu'on auroit faite sans cela. Mais ne dire que ceci c'est ne dire que tres peu de chose. En effet il est tres possible que pour s'empécher de scandaliser un infirme, il faille s'incommoder considerablement, soit dans son corps, soit dans ses affaires. Est on tenu de le faire lors qu'on ne peut autrement eviter de produire ce fâcheux effet?

Je réponds qu'on a deux exemples qui doivent nous servir de regle sur ce sujet. L'un est celui de S. Paul, qui comme je l'ai déja remarqué, s'est assujetti à la necessité de travailler de ses propres mains pour gagner sa vie, de peur de donner l'occasion de croire qu'il ne préchoit l'Evangile que par interét, & qui d'ailleurs declare que plustôt que de scandaliser son prochain il se resoudroit à ne manger jamais que des herbes.

L'autre exemple est celui des mondains, qui

qui pour satisfaire leur vanité, & leurs autres passions, se privent de quantité de choses qui leur seroient utiles & agreables, quelquefois méme necessaires en un certain sens, se génent, & se contraignent en plusieurs façons. En effet ce seroit quelque chose de bien honteux si la charité n'avoit pas autant de pouvoir que la cupidité, & si cette vertu ne pouvoit obtenir de nous ce que le vice en obtient si facilement.

J'ajoûte qu'il faut faire sans difficulté beaucoup plus pour s'empécher de scandaliser un infirme que pour assister un povre. La raison en est qu'en assistant ce povre on ne lui fait, au moins ordinairement, qu'un bien temporel. Mais en evitant de le scandaliser on se garde de lui faire un mal spirituel. Si donc nous devons nous incommoder pour donner l'aumône à des povres, que ne devons nous pas faire pour nous empécher de donner du scandale à qui que ce soit?

Il faudroit maintenant determiner le degré precis de cette incommodité. Mais ceci demanderoit de grandes discussions. Peut étre pourrai-je y entrer dans un autre ouvrage.

CHA-

CHAPITRE XV.

Du scandale qu'on donne quelquefois en faisant de bonnes actions.

IL ne me reste plus à parler que de cette espece de scandale qu'on donne par des actions, non seulement permises, & innocentes, mais bonnes, louables, & necessaires. C'est ce qui n'arrive que trop souvent. Il est même arrivé à nôtre Seigneur Jesus Christ. La pluspart de ses actions furent condamnées par les Juifs. Les uns trouvoient fort mauvais qu'il mangeât avec les peagers, & les gens de mauvaise vie. Les autres le blâmeoient de ce qu'il gueriſſoit les malades les jour de Sabbat. Ses plus saints discours, ses actions les plus charitables, dépleurent à ses ennemis, & n'échapperent pas à leurs censures. Cela seul fait voir qu'on peut donner de cette sorte de scandales fort innocemment. Car qu'y a-t-il dans la vie & dans les actions de nôtre Sauveur où l'on puisse trouver rien à dire?

Mais pour éclaircir tout ceci un peu davantage il faut remarquer qu'on peut étre choqué de deux choses. L'une de ce que nous ne faisons pas de certaines actions qu'on croit bonnes, louables & necessaires, & que nous savons étre mauvaises & criminelles. L'autre de ce que nous en faisons de celles qu'on re-

gar-

garde comme mauvaises, & que nous savons être saintes & louables.

A l'égard des premieres il n'y a, ni crainte de scandale, ni quoi que ce soit, qui doive nous porter à les faire. Car enfin la maxime de S. Paul a lieu ici, comme ailleurs, *Il ne faut point faire de mal afin qu'il en arrive du bien.* Ainsi quoi que les idolâtres trouvent fort mauvais que nous refusions de rendre aucun honneur religieux aux objets de leur culte, il ne nous est pas permis de le faire.

Ceci a lieu lors méme qu'en commettant un tres petit peché, nous pouvons en épargner un tres grand à nôtre prochain, comme s'il ne faloit que dire un mensonge officieux pour empécher quelqu'un de nos freres de commettre un parricide ou un sacrilege. Quelque disproportion qu'il y puisse avoir entre ces pechés, il faut eviter les premiers, & n'employer que des moyens innocens pour empécher les seconds.

L'autre espece de scandale a lieu lors qu'on est choqué, non de ce que nous refusons de faire, mais de ce que nous faisons. Il y a quelquefois du mal à donner de cette sorte de scandales, & quelquefois aussi il n'y en a point. En effet il y a des occasions où l'on peut innocemment differer une bonne action. Chacun sait que les commandemens affirmatifs ne pressent pas à beaucoup prés autant que les negatifs. Il n'y a point de moment dans la vie où il ne faille observer ces derniers, n'y en ayant point où il soit permis de faire ce qu'ils nous defendent. Mais pour les premiers

il

il y a bien des occasions où il est permis d'attendre quelque temps à faire ce qu'ils ordonnent. Lors que ceci arrive, & qu'on voit qu'en faisant l'action commandée on scandalisera quelqu'un, il est bon de ne la pas faire, sur tout si celui qu'on craint de scandaliser est un infirme.

Ainsi tout se reduit à savoir si le precepte qu'on veut observer presse de telle sorte qu'on le trangresse, & qu'on fasse un peché d'omission en ne l'observant pas dans le moment, ou s'il est tel qu'il permette d'attendre à une autre fois à faire ce qu'il ordonne. Si c'est le premier, la crainte du scandale ne doit pas empécher de l'observer, parce qu'en effet en ne l'observant pas on pecheroit, & qu'il n'est jamais permis de pecher. Mais si c'est le second on peut, & on doit differer.

Par exemple un povre a besoin de mon assistance. Je puis la lui donner, & j'en ai aussi le dessein. Mais je puis executer ce dessein publiquement, ou secretement. Si je le fais en public j'ai lieu de craindre qu'on s'imagine que je le fais par ostentation. Je dois donc le faire secretement. Mais si le povre ne peut attendre à une autre fois, ou si je pars pour faire un voyage qui me fera perdre cette occasion d'exercer ma charité, je ne dois pas laisser de donner devant tout le monde, quelque scandale qu'on en puisse prendre.

C'étoit la regle que S. Paul observoit. Plusieurs se scandalisoient de ce qu'il préchoit Jesus Christ crucifié. Mais comme ce qui les

ſcandaliſoit étoit, non ſeulement bon, mais neceſſaire, il ne laiſſoit pas d'en faire le ſujet de tous ſes ſermons. *Nous préchons Chriſt crucifié, qui eſt ſcandale aux Juifs, & folie aux Grecs.* Au contraire il ſupprimoit tout à fait, ou n'exprimoit qu'obſcurement, des verités non neceſſaires, dont la publication auroit peu produire des effets fâcheux.

Il ſe preſenteroit encore ici diverſes queſtions à examiner. Mais comme je les ai traitées dans mon diſcours de la Condeſcendance Chrétienne, je ne m'y arréterai pas preſentement.

CHAPITRE. XVI.

Concluſion de ce traité.

IL paroît par tout ce que je viens de dire qu'on peut faire fort innocemment diverſes choſes dont le prochain eſt ſcandaliſé, mais qu'il y en a beaucoup davantage, qu'on ne ſauroit faire ſans crime, & qu'en un mot il y a pluſieurs manieres auxquelles on peut ſe rendre coupable de ce peché. Il eſt d'ailleurs aiſé de le faire & ſans le ſavoir, & ſans y penſer, & tres difficile de prendre garde de ſi prés à ſes actions, qu'on ne le faſſe jamais, qu'on ne le faſſe méme fort ſouvent.

Comme donc ce peché eſt grand en lui méme, & que tout ce que l'Ecriture ſainte nous

nous en dit tend à nous le faire regarder comme l'un de ceux que Dieu deteſte le plus, & qu'il punit avec le plus de ſeverité, cela ſeul fait voir clairement avec quel ſoin nous devons veiller ſur nous mémes, pour nous empécher de le commettre.

C'eſt déja beaucoup de prendre garde à nos actions, & il y a là de quoi occuper les plus vigilans, & les plus actifs, comme je croi l'avoir prouvé fortement dans le premier volume de mes Eſſais de Morale. Cependant ce n'eſt pas là le ſeul ſoin que nous devions prendre. Il faut veiller ſur les effets que les plus innocentes de nos actions peuvent produire dans l'ame de nos prochains. Il faut prendre garde, non ſeulement à ne pecher point nous mémes, mais encore à ne donner point aux autres le moyen, ou l'occaſion de pecher. Et comme ceci pourroit arriver en mille façons, il y a mille divers ſoins que nous devons prendre pour l'empécher.

On dira peut étre que ſi cela eſt la porte du ciel eſt donc bien étroite, & qu'il eſt bien difficile de faire tout ce qu'il eſt neceſſaire de ne pas omettre pour ſe ſauver. J'admets cette conſequence, & je ne l'admets pas ſeulement parce que c'eſt une ſuite neceſſaire des principes que j'ai poſés, mais encore parce qu'elle eſt tres conforme en elle méme à pluſieurs deciſions tres nettes & tres preciſes de l'Ecriture. Que peut on en particulier ſouhaitter de plus exprés & de plus formel que

ce que le Sauveur du monde dit dans l'Evangile, *Entrés par la porte étroite, car c'eſt la porte [illegible] & le chemin étroit qui méne à la vie, & il y en a peu qui entrent par là.*

Il ne la faut donc pas conteſter. Il faut l'admettre dans toute ſon étenduë. Mais la ſeule conſequence qu'il en faut tirer c'eſt que puis que pour ſe ſauver il faut d'un côté tant de vigilance, & de l'autre tant de travail & de contention, il eſt de nôtre interét de ne manquer ni à l'un, ni à l'autre de ces devoirs, d'avoir tousjours les yeux ouverts, tant ſur nous mémes, que ſur nos prochains, & d'agir tousjours de toutes nos forces pour n'avoir pas un jour l'occaſion de nous reprocher d'avoir negligé de tels interéts.

Ceci pourroit peut étre paroître fâcheux s'il s'agiſſoit de moins que d'obeir à un Dieu auſſi grand, & auſſi bienfaiſant que celui qui nous preſcrit ce devoir, de nous mettre à couvert d'un malheur auſſi terrible que celui auquel on s'expoſe en refuſant de faire à cet égard ce qu'il exige de nous, & de nous procurer le bonheur eternel qu'il fait eſperer à ceux qui s'aquitteront exactement de ce qu'il ordonne. Mais s'agiſſant de tout cela, quels ſoins, quels efforts, doivent paroître, ni exceſſifs, ni penibles & fatigans? Ne devons nous pas nous ſoûmettre avec plaiſir à une ſi juſte neceſſité? Et ſi nous nous trouvons incapables de nous mémes de faire à cet égard ce que nous devons, n'eſt il pas

de

de nôtre devoir d'implorer avec humilité, avec ardeur, & avec confiance, le secours de ce méme Dieu, qui nous prescrit ces devoirs & qui n'abandonne jamais ceux qui se défiant d'eux mémes, ne mettent leur esperance qu'en lui?

FIN